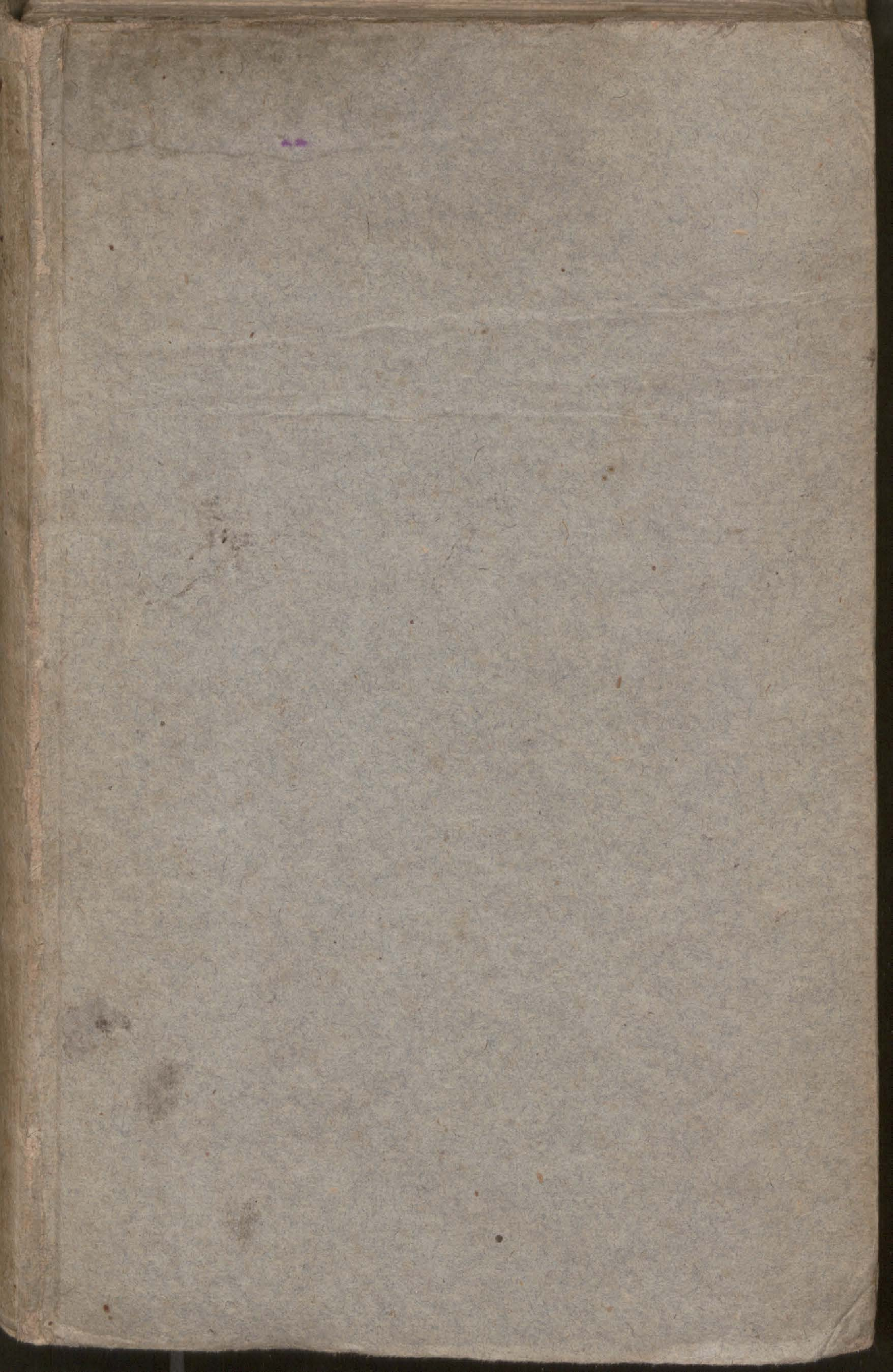
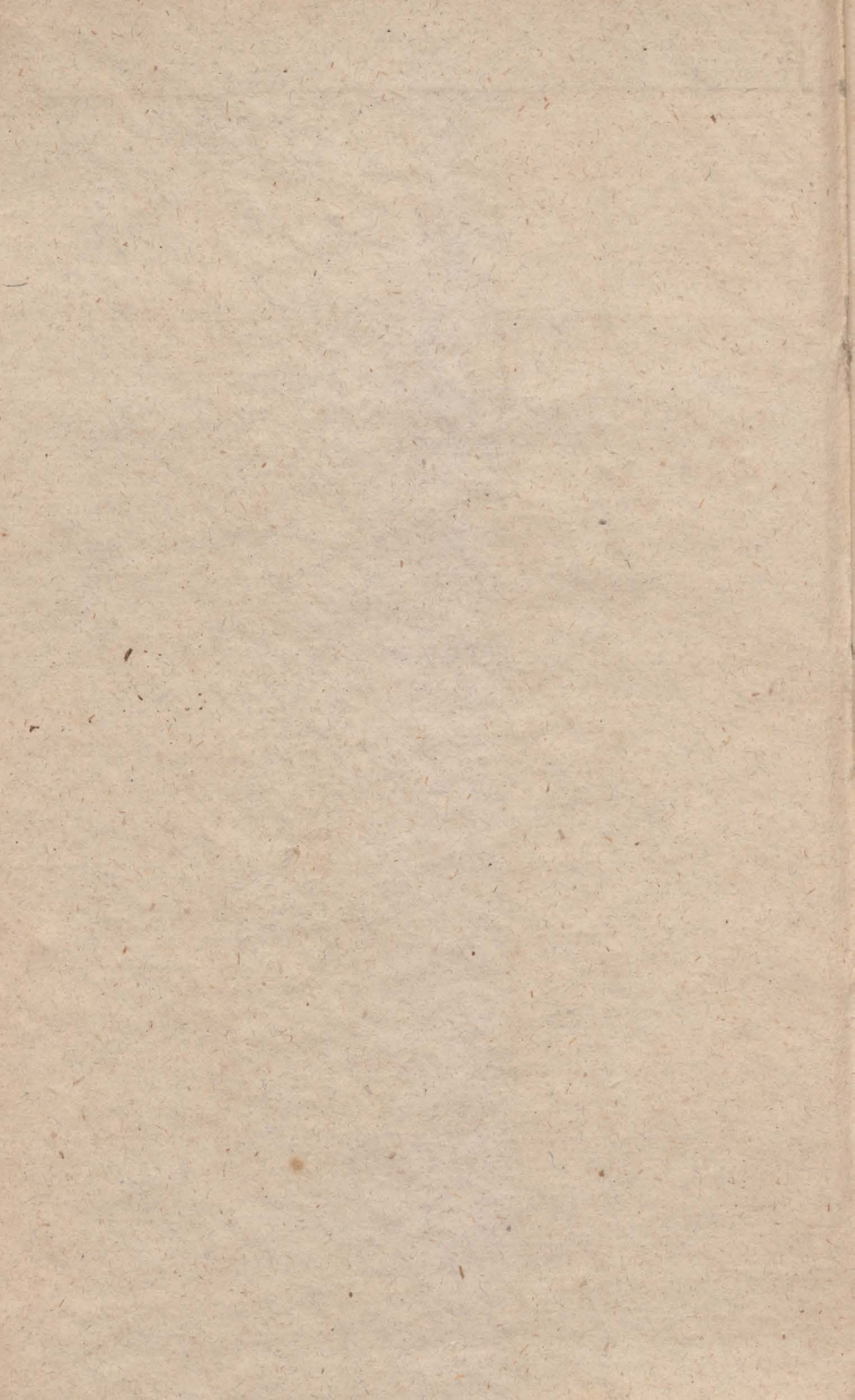




Aristoteles Politik

und

Fragment der Oeconomik

Aus dem Griechischen übersetzt
und
mit Anmerkungen und einer Analyse
des Textes versehen

von

J. G. Schlosser.

B. Bil.

Erste Abtheilung.

Lübek und Leipzig
bey Friedrich Bohn
1798.

Vorrede
statt
der Einleitung.

In der Zeit, in welcher Jedermann sich berufen glaubt, über Staatsformen und Revolutionen, Bürgerrechte und Regenten-Pflichten zu sprechen und abzusprechen, hat es mir nicht unnützlich geschienen, das, was wir noch von dem Buch übrig behalten haben, welches Aristoteles vor ein Paar tausend Jahren über die Politik geschrieben hat, in Deutscher Sprache bekannt zu machen.

Ich bin weit entfernt, zu glauben, daß dieses Werk des Griechischen Philosophen den unter uns wieder aufgewachten Streit zwischen den Aristokraten und Demokraten, Monarcholatern und Monarchomachen entscheiden werde. Streitfragen, welche nicht der Verstand, sondern die Leidenschaft aufwirft, ernährt und behandelt, können selten oder nie von den Philosophen geschlichtet werden. Aber dennoch halte ich dafür, daß der Vortheil noch immer groß seyn werde, den unsre Zeitgenossen aller Classen, Stände, Secten und Arten erhalten werden, wenn sie diese Blätter durchlesen wollen.

Aristoteles schrieb, wie Jedermann weiß, seine Lehre von den Staatsverfassungen zu einer Zeit, in welcher Philipp und Alexander den Griechen viel zu wenig Selbstständigkeit übrig gelassen hatten, als daß sie unter den Staatsverfassungen zu wählen, oder daß sie nur die, welche sie von ihren Voraltern ererbt hatten, zu behaupten im Stande gewesen wären. Sie hatten vielmehr im Grunde kaum noch einen Staat, viel weniger eine Staatsverfassung. Eben so schrieb er für die Griechen eine Redekunst, da sie keine Redner, eine Dichtkunst, da sie keine Dichter, eine Sittenlehre, da sie keine Sitten mehr hatten. Die Theorien pflegen gewöhnlich unter solchen Umständen zu entstehen und am besten zu gedeihen, entweder weil wir das Schöne und das Gute erst kennen lernen, wenn wir es nicht mehr haben; oder weil wir uns durch die Anschauung dessen, was wir seyn könnten, über das trösten wollen, was wir nicht sind; oder endlich, weil die Energie des Denkens erst dann aufwacht, wenn die Energie des Wirkens eingeschlummert ist.

So wie die letztere dieser Ursachen mir beynahe alle die Philosophen-Theorien nach Socrates veranlaßt zu haben scheint; so glaube ich auch, daß sie den Aristoteles veranlaßt hat, seine Politik zu schreiben. Diese Politik, wie wir sie wenigstens jetzt in der Hand haben, ist jedoch eigentlich keine Theorie über diesen Gegenstand. Vielleicht ist sie aber gerade deßwegen am nützlichsten. Man wird in diesen Büchern mehr nicht finden, als eine Menge von Beobachtungen über den Geist der verschiedenen Regierungsformen,

über ihre Mängel, über die Gefahren, welche in einer jeden zu besorgen sind, über die Ursachen und die Veranlassung ihres Falles und ihrer Verwandlungen, über die Mittel, wodurch sie erhalten und, wenn auch ihre Gestalt noch so wenig annehmlich ist, doch erträglich gemacht werden können.

Insbesondere aber wird man hier von dem Aristoteles lernen, was der Zweck einer guten Staatsform, was ihr Geist ist, und wie das Volk beschaffen seyn muß, welches Anspruch auf eine gute Staatsverfassung machen will. Wer aber das gelernt hat, und unparteyisch die Gesinnungen, die Lebensart, die Sitten und Neigungen unsrer Zeitgenossen ansieht, der wird schon dadurch allein in den Stand gesetzt werden, so manche Prahlerey unsrer Aristokraten und so manche Gaukeley unsrer Demagogen zu durchschauen und zu verachten, vielleicht auch seine eignen Ansprüche zu mäßigen, und mehr auf die Reform seines eignen Herzens und seines Hauses, als auf die Reform eines Staats zu denken, dessen Werth mehr von den Gliedern abhängt, aus welchen er zusammen gesetzt ist, als von dem, was diese Glieder zusammen hält. Auch nur das zu lernen, ist schon ein großer Gewinn!

Sollte ich mir aber auch hierin mehr Nutzen von diesem Buch versprechen, als es stiften wird; so wird es dennoch immer denen, welche das Original nicht lesen können oder nicht lesen mögen, angenehm seyn, zu sehen, daß man vor mehr als zwey tausend Jahren, eben so wie

nun, über die beste Staatsverfassung stritt, daß man damahls sich eben so wenig als nun darüber vergleichen konnte, welche die beste wäre, und daß man damahls schon einsah, wie man vielleicht auch nun bald einsehen wird, daß die Materie zwar die Form, aber diese nie jene bessern kann.

Bey einem so mannigfaltigen Nutzen dieses Aristotelischen Werks wundert es mich in der That, daß es noch keinem meiner Landsleute eingefallen ist, dasselbe in unsre Sprache zu übersetzen. Wahrscheinlich haben sich die eigentlichen gelehrten Kenner der Griechischen Sprache in die Materien, welche in diesen Büchern abgehandelt werden, nicht finden können, oder sie haben sich in dieselben nicht einstudiren wollen. Und diejenigen, welche große Einsichten in die Materien hatten, wagten sich vermuthlich nicht, die Schwierigkeiten zu bekämpfen, welche die Sprache dieser Bücher dem Uebersetzer derselben überall in den Weg legt.

Ich traue mir bey weitem weder Sprachkenntniß noch Sachkenntniß genug zu, um mich einer Arbeit gewachsen zu glauben, an die sich noch Niemand hat wagen wollen. Aber der Fleiß, mit welchem ich dieses Buch studirt habe, und die Klarheit, in welcher mir wenigstens der Sinn des alten Philosophen vor Augen steht, giebt mir doch die Hoffnung, daß ich einen nicht ganz unnützen Versuch gemacht habe. Gelehrte Sprachkenner, scharfsichtige Philosophen, erfahrne Staatsmänner werden vielleicht,

welches ich sehr wünschte, selbst durch diese meine Unternehmung veranlaßt, sich die Mühe zu geben, mich da, wo ich gefehlt habe, zurecht zu weisen, oder, was ich noch mehr wünschte, selbst die Hand anzulegen, und meinen Versuch durch ihre vollkommnere Arbeit überflüssig zu machen.

Selbst die vollkommenste Uebersetzung dieses wichtigen Stücks der Aristotelischen Philosophie wird aber immer viel Mängel haben. Man weiß, welche Schicksale die Aristotelischen Schriften überhaupt gehabt haben. Den glaubwürdigsten Nachrichten des Strabo und Plutarch zufolge, welche Bayle in dem Artikel: Tyrannion, gegen den Athenäus untersucht, haben die Schüler des Aristoteles nach Theophrasts und Neleus Tod keins von den Werken ihres Meisters, wenigstens nichts Wichtiges davon, in der Hand gehabt. Die Erben dieses Neleus sollen sie lange in unterirdischen Gewölben vergraben gehalten haben, bis sie erst, als die Römer in Griechenland allmächtig wurden, aus der Hand eines unwissenden Büchersammlers nach Rom geführt, und zu Sylla's Zeiten, unter der Aufsicht des Tyrannion, wieder einiger Maßen zusammen gebracht wurden. Man kann sich leicht vorstellen, wie viele von den Werken dieses Philosophen überhaupt, unter diesem Schicksal, verloren gegangen sind, und wie diejenigen, welche wir noch haben, verdorben werden mußten.

Die Bücher von der Politik haben vielleicht noch ein schlimmeres Schicksal gehabt. So wohl die jüngern Grie-

chen als die Araber, welche die andern Aristotelischen Schriften so emsig studirten, scheinen sie kaum dem Nahmen nach gekannt zu haben, wenigstens gesteht, wie Conring in der Vorrede zu seiner Introduction erzählt, Averroes selbst, daß er sie nie gesehen habe. Wenn auch, wie ich mit Conring gern glaube, dadurch der Aechtheit dieses Buchs Nichts benommen wird; so wird es doch um so viel begreiflicher, daß ein so spät erst bearbeitetes Werk weder vollständig noch richtig bis zu uns gekommen seyn kann.

Auch eine bloß flüchtige Einsicht wird Jedermann überzeugen, daß dasselbe nicht allein viel Lücken habe, sondern daß auch die Ordnung der Bücher und der Abschnitte sehr verrückt worden ist, und daß sogar ganze Stellen und Abschnitte fehlen, vielleicht manche andere, aus andern Büchern des Philosophen, eingeschoben worden sind.

Schon lange haben die gelehrten Kritiker der vorigen Zeit deßwegen gerathen, die verschobenen Bücher dieses Werks in eine bessere Ordnung zu bringen, und Cyriacus Stroza, ein vornehmer Florentiner, hat sogar unternommen, die am Schluß des Werks offenbar fehlende weitere Ausführung zu ergänzen. So wie aber diese Bemühung sehr schwach und übel ausgefallen ist und dem Werk selbst bey weitem nicht Genüge leistet; so wird auch keine Versetzung der Bücher Ordnung und Methode in die Behandlung des Ganzen bringen. Oder könnte auch etwas in dieser Ordnung verbessert werden, so bliebe dennoch in den einzelnen Abschnitten wieder so manche Dunkelheit, so

mancher Mangel des Zusammenhanges übrig, daß es die Mühe der bloßen Versetzung der Bücher nicht belohnen würde.

Einem Uebersetzer eines solchen Werks bleibt bey solchen Umständen Nichts übrig, als durch ein fleißiges Studium des Ganzen sich so viel möglich deutliche Begriffe von der Haupt-Idee des Schriftstellers zu machen, und den Leser, dem eine ähnliche Arbeit nicht zuzumuthen ist, auf alle Weise behülflich zu seyn, daß er auch in den einzelnen Stellen deutlichen Sinn und Zusammenhang nicht ganz vermisse.

Ich hätte sehr gewünscht, daß die Uebersetzungen, welche ich bey dieser Arbeit gebrauchen konnte, mir hier vorgearbeitet hätten, oder daß ich einen guten Commentar über dieses Buch hätte brauchen können. Ich habe aber an den Orten, wo ich mich bisher aufgehalten habe, keinen, als den Commentar des Victorius, die Scholien des Zwinger und die Umschreibung des Heinsius benutzen, auch keine Uebersetzung zu Rath ziehen können, als die vom Lambinus, die vom Victorius und die vom Ramus. Eine Englische Uebersetzung, deren Verfasser mir unbekannt ist, habe ich anfangs bisweilen eingesehen, ich fand aber sehr bald, daß diese nur Englische Worte für die Griechischen gebe, ohne sich viel um den Sinn, der ausgedruckt werden soll, zu bekümmern. Die andern Lateinischen Uebersetzungen sind allerdings da, wo das Griechische leicht ist, sehr treu; so bald aber eine Schwierigkeit begegnet, so suchen

sie auch nur das Dunkle in ähnlicher Dunkelheit auszudrucken. Victorius Commentar überschwemmt seinen Text mit andern Worten, und wenn er ihn auch dann und wann erläutert, so sorgt er doch nur für die einzelnen Stellen und bekümmert sich wenig um den Zusammenhang des Ganzen und die Folge der Gedanken. Zwingers Scholien leisten selten einmahl so viel; und Heinsius Umschreibung konnte keinen andern Weg gehen, als sein Text ihn führte.

Alle diese Hülfsmittel und das öftere Lesen und Wiederlesen einzelner Abschnitte, und ihre Vergleichung unter einander, haben mich doch endlich so weit geführt, daß ich größten Theils den Zweck, die Verbindung und die Absicht der einzelnen Untersuchungen mir etwas deutlich machen konnte. Aber damit durfte ich mich nicht begnügen. Meine Unternehmung legte mir auch die Pflicht auf, dem Deutschen Leser meine Uebersetzung verständlich zu machen, ohne mein Original zu umschreiben und ohne dem Philosophen meine Gedanken unterzuschieben.

Diesen Endzweck konnte ich nicht anders erhalten, als durch eine Art von commentirenden Anmerkungen, womit ich also den Text wenigstens da, wo er mir dunkel schien, begleiten mußte.

Diese Mühe hielt ich anfangs für unnöthig, vielmehr hatte ich mir vorgesetzt, dieses Werk mit ganz andern Anmerkungen zu versehen. Ich wollte nämlich sonderlich aus den andern alten und neuern Geschichten, wel-

che dem Aristoteles nicht bekannt waren und nicht bekannt seyn konnten, seine Sätze entweder bestätigen, oder erläutern, oder erklären. Ich fand aber bald, daß dergleichen Bemerkungen oft zu weit abführen, und immer unnütz seyn würden, wenn der Leser nicht vorher seinen Schriftsteller durchaus verstanden haben würde. Ich hielt also für besser, diese Bemerkungen auf eine andere Zeit zu versparen, und behalte mir vor, künftig vielleicht über einzelne Stellen dieses Werks, etwa nach Art der Discorsi des Macchiavelli über den Livius oder des Ammirato über den Tacitus, das, was mir einige Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, vorzutragen. Für jetzt aber mußte ich am meisten darauf denken, wie ich den Text am besten erklären möchte. So sehr durfte ich und wollte ich mich jedoch nicht beschränken, daß ich da, wo Aristoteles mir offenbare Unrichtigkeiten anzugeben schien, dieses nicht hätte bemerken sollen, oder daß an den Stellen, wo mir die Ausdrücke und die Darstellung des Philosophen Mißdeutungen ausgesetzt schienen, oder wo die Ideen desselben zu sehr von unsrer Denkungsart verschieden sind, die Betrachtungen, die mir dabey eingefallen sind, unterdrücken müßte.

Es schien mir außer dem, daß ein Buch wie dieses in die Hände sehr verschiedener Leser fallen würde, und daß vielen unter ihnen manche Anspielungen auf alte Geschichten oder alte Sitten undeutlich, manche Nahmen, welche Aristoteles anführt, unbekannt oder ihrem Ge-

dächtniß entgangen seyn möchten. Ich habe deßwegen, auch diesen Lesern zu gefallen, das Nöthige bemerkt. Dagegen bin ich desto sparsamer mit Aufzählung von Varianten und Sprachbemerkungen gewesen. Die erstern würde ich aus Conring und Sylburg leicht, ohne großen Aufwand von Zeit und Mühe, haben anbringen können. Sie würden aber ganz unnütz gewesen seyn. Und die Sprachbemerkungen erforderten eine viel ausgebreitetere Kenntniß der Sprache, als die ist, welche ich besitze. Da aber, wo ich Grund von meiner Uebersetzung angeben mußte, da durfte ich mich auch von solchen Bemerkungen nicht frey sprechen. Eben so wenig durfte ich Conrings häufige Deutungen auf Lücken, wo ich keine fand, übergehen. Die ausgebreitete Gelehrsamkeit dieses Mannes erweckt allerdings ein günstiges Vorurtheil für seine Bemerkungen, und ich hielt es für eine schwer zu rechtfertigende Anmaßung von mir, wenn ich da, wo dieser Gelehrte Lücken fand, Alles für zusammen hängend angegeben hätte, ohne den Leser von meinen Gründen zu unterrichten.

Da die Absichten, in welchen ich diese Anmerkungen schrieb, so mannigfaltig waren, so konnte ich nicht verhindern, daß deren mehrere wurden, als ich gewünscht hätte. Einige hätte ich zwar, wenn es mir bloß darum zu thun gewesen wäre, mein Original verständlich zu machen, weglassen oder sehr verkürzen können. Ich hatte aber zugleich die Absicht, diejenigen Ideen des alten Philosophen, welche nicht ganz veraltet sind, auch für uns

brauchbar zu machen, wenigstens Anlaß zu geben, daß sie von einsichtsvollen Lesern geprüft und benutzt werden. Und mein Zweck bey dieser Arbeit ist größten Theils verfehlt, wenn sie nur denen in die Hand fällt, welchen es bloß darum zu thun ist, zu wissen, was Aristoteles über die Politik gedacht haben mag. Wenn die Schriftsteller des Alterthums bloß in diesem Geist der Neugierde gelesen werden, so hat man allerdings Ursache, zu fragen, wie neulich eine gelehrte Academie gefragt hat: welcher Nutzen dabey heraus komme, wenn man wisse, was die Alten in verschiedenen von den Neuern viel weiter gebrachten Wissenschaften geleistet haben? Gewöhnt man sich aber, die Gedanken der Alten, zumahl in dem, was zu dem sittlichen Menschenleben gehört, immer mit dem, wie wir über dergleichen Gegenstände denken, zu vergleichen; so wird man jene Frage, um wenig zu sagen, sehr überflüssig finden. Jedes Zeitalter hat seine Vorurtheile, und man wird sich nicht leichter von seinen Vorurtheilen losmachen können, als wenn man diejenigen, welche man jetzt hat, mit denen vergleicht, welche man vordem gehabt hat. Jedes Zeitalter hatte Irrthümer, die es für Wahrheiten hielt; jedes ging falsche Wege, die es für die rechten hielt; jedes sah Irrlichter für Sonnen an; jedes hing an Auctoritäten, Schulen, Secten. Wenn nun jedes auch immer nur sich selbst betrachten will; wie wird es seinem Urtheil trauen können? Die Wahrheit liegt immer in der Mitte; wie will man aber die Mitte finden,

wenn man nicht auch auf die Seiten sieht! Wenn wir im Alter weiser werden, so werden wir es meist nur durch Rückblick auf unsre Jugend; und nicht selten muß sich der Mann schämen, daß er nicht besser ist, als er in den Jünglingsjahren gewesen ist.

Wer unter den Lesern dieses Werks über den Gebrauch der alten Schriftsteller eben so denkt, der wird mir einige Anmerkungen, welche ich wegen dieses Seitenblicks auf unsre Verhältnisse beygefügt habe, und welche nicht bloß auf die Erklärung meines Originals abzwecken, leicht vergeben. Indessen ist doch diese Erklärung immer mein Hauptzweck gewesen.

Auch dieser Zweck war jedoch mit bloßen Anmerkungen nicht erreicht. Diese konnten allenfalls nur einzelne Stellen erläutern und brauchbar machen; und da der Philosoph noch über dies manche Idee an manchen Orten in verschiedenen Gesichtspuncten darstellt, so mußte ich, um seiner Darstellung nicht vorzugreifen, auch meine Erklärung oft vertrennen. Es fehlte also immer noch an der zusammen hängenden Darstellung des Ganzen. Diesen Mangel zu ersetzen, fand ich für nöthig, den Inhalt eines jeden Abschnitts überall genau und vollständig anzugeben, und an den Schluß des ganzen Werks eine Analyse anzuhängen, welche die Verbindung des Ganzen darstellen soll.

Die Mühe dieser Analysirung würde ich haben sparen können, wenn der elegante Verfasser der Reisen des Anacharsis in seiner Analyse, im vierten Th., S. 1777, die Poli-

tik des Aristoteles so hingelegt hätte, wie sie aussieht, nicht so, wie er wollte, daß sie soll angesehen werden.

Schwerlich wird ein Leser des Aristoteles den Philosophen in Barthelemy's Darstellung wiederfinden. Sein Anacharsis sah das Buch an wie einen Haufen unordentlich durch einander geworfener Blumen, und hielt sich berechtigt, aus diesen sich nach Wohlgefallen einen Strauß zusammen zu binden, auch wohl hier und da, der Abstufung der Farben zu Liebe, fremde Blumen mit einzubinden. Er erlaubt sich, Alles, was Aristoteles in einem gar andern Sinn gesagt hat, nach seinem eignen Sinn zu gebrauchen, und durch eine eigenmächtige Zusammenstellung ein System als Aristotelisch darzulegen, in welchem man überall den Aristoteles zu hören glaubt, und nur den Französischen Anacharsis hört. Das ist allerdings nicht möglich, daß man dieses Werk in treuer Verfolgung der Ordnung, wie es da liegt, analysiren könne. Allein man muß doch wenigstens von der Haupt-Idee des Philosophen ausgehen, und die Neben-Ideen desselben bloß da anbinden, wohin sie wirklich gehören. Ich habe gesucht, diesen Plan zu verfolgen; und wenn ich meine Absicht nicht ganz verfehlt habe, so wird eine solche Analyse hinlänglich seyn, die zerstreut und verwirrt liegenden Ideen dieses Werks wenigstens unter Einen Gesichtspunct zu bringen.

Aber ungeachtet aller dieser Bemühungen wird man denn doch den Hauptzweck, auf welchen Aristoteles die ganze Staatskunst bezieht, nicht deutlich und nicht richtig einse-

hen, wenn man sich nicht erinnert, wie dieser Philosoph über die Sittenlehre dachte. Er sucht diesen Zweck der Staatskunst in einem Zustand, in welchem jedes Glied des Staats nach den Regeln der Tugend wohl leben könne. Was aber ihm Tugend ist, das kann seine Politik nicht lehren, sondern das muß aus seiner Ethik geschöpft werden. Er erklärt in diesem Buch die Politik selbst, ganz im Geist der Griechischen, vielleicht von den Pythagoräern erborgten, Denkungsart, für den erhabensten Theil der Sittenlehre; und an dem Schluß desselben, wie wir dieses Buch wenigstens in der Hand haben, werden beyde diese Wissenschaften genau verbunden.

Aristoteles bemerkt in diesem Schlußabschnitt der Ethik, daß zwar manche Menschen von Natur schon geneigt wären, der Tugend gemäß zu leben, daß aber dieses bey weitem nicht der Fall der großen Menge wäre, daß sogar die Wenigsten durch den bloßen Unterricht tugendhaft würden, sondern daß Gewohnheit und Erziehung zur Tugend entweder Alles allein thun, oder doch den Menschen vorbereiten müssen, gute Lehre anzunehmen. Die Wenigsten, sagt er hierauf, verstehen aber, wie sie die, welche ihrer Aufsicht anvertrauet sind, recht erziehen sollen; und sehr Viele können auch außer dem nur durch Strafen und durch sinnliche Mittel zu der Tugend geführt, wenigstens von dem Laster abgehalten werden. Es müssen also Gesetze seyn, welche die Erziehung auf den rechten Zweck lenken, und diejenigen, welche sich durch Nichts bessern

lassen, in Schranken halten können. Weder die eigentlichen Staatsmänner, fährt darauf der Philosoph fort, können aber die Wissenschaft, welche Gesetze am besten gegeben werden sollten, lehren, denn ihre Kenntniß von diesen Dingen ist meist bloß empirisch und nicht auf allgemeine Principien gebauet; noch können es die Sophisten und Redner, denn diese halten die Politik und die Redekunst für einerley, halten die Gesetzgebung für leicht, und haben in dem practischen Theil der Staatskunst keine Uebung. Da nun also alle diese Männer zu ungeschickt wären, eine solche Wissenschaft zu lehren, so wolle er selbst, diese höchste Wissenschaft der menschlichen Philosophie darzulegen, unternehmen; „und wenn vielleicht von den Vor„fahren etwas Gutes über diesen Gegenstand gesagt worden „wäre, wolle er das durchgehen, hernach wolle er, aus seiner „Sammlung mehrerer schon bestehender Staatsverfassun„gen, bemerken, was dieselben erhalten, was sie verdorben „habe, wie jede beschaffen gewesen sey, und aus welchen „Ursachen einige gut, andere schlimm verwaltet worden „wären. Wenn er nun dieses Alles so durchgegangen und „untersucht hätte; so würde sich vielleicht finden lassen, „welche Verfassung die beste wäre, und wie jede einzurich„ten, mit welchen Gesetzen und Gebräuchen jede zu verse„hen wäre.“ Hierauf folgt in unsern Ausgaben noch die Formel: „Wir fangen also an, und sagen“; mit welcher denn die Politik mit der Ethik in den engsten Zusammenhang gebracht wird.

Nicht allein aus dieser vielleicht verdächtigen Stelle,*) sondern auch aus mehrern Stellen der Ethik und der Politik, ist diese Verbindung klar. Ohne jene im Auge zu haben, wird man manche Stelle von dieser gar nicht, manche sehr falsch verstehen. Um also Alles zu erschöpfen, was mir zur Erklärung dieses Werks nöthig scheint, muß ich auch noch wenigstens meine Ansicht von der Aristotelischen Moral, und wie weit diese auf die Politik des Aristoteles Einfluß hat, in dem äußersten Umriß darlegen.

Die drey größten und merkwürdigsten Philosophen des Alterthums, Socrates, Plato und Aristoteles, haben die Philosophie alle Drey in einem sehr verschiedenen Licht

*) Der Schluß dieser Stelle und der Anfang der Politik hängen nicht zusammen, auch verfolgt Aristoteles den Plan, der hier angelegt wird, gar nicht. Wenn man nun also auch, wie ich glaube, mit Recht, das Zeugniß des Cicero verwirft, der die ganze Ethik für ein Werk des Nicomachus, des angenommenen Sohns des Philosophen, angiebt; so scheint mir doch, daß dieser Schluß der Ethik von einer fremden Hand hinzu gesetzt worden ist. Vielleicht ist es aber auch möglich, daß man die Beschreibungen der Staatsverfassungen und die Bücher über Plato's Republik nachher von der Politik gesondert und für eigne Werke des Philosophen angesehen hat. Wenigstens scheint des Diogenes Laert. Verzeichniß der Aristotelischen Schriften sehr unzuverlässig, und die Zahl der Bücher, die er angiebt, ist wahrscheinlich höchst willkührlich, da man Grund hat, zu glauben, daß diese Bücherabtheilung nicht von dem Philosophen selbst herkommt.

betrachtet. Socrates glaubte, die Philosophie könne, und müsse, wenn sie rechter Art wäre, sich mit dem alltäglichen Menschenleben vereinigen und in diesem allein ihre ganze Kraft wirksam seyn lassen.

Dem Plato zeigte sich die Philosophie auf einer viel höhern Stufe. Wer sich ihr nahen wollte, mußte, nach ihm, sich über das gewöhnliche Menschenleben erheben.

Aristoteles endlich meinte, die Philosophie müßte ihren Gang allein gehen, und dürfte höchstens dann und wann zum Lebensgebrauch sich herab lassen, damit nicht da Alles in Verwirrung und Unordnung geriethe.

Der erste dieser Philosophen wollte nur gute und edle Menschen, der andere wollte gottähnliche, der dritte wollte nur erträgliche Menschen bilden.

Socrates sah so gut als einer der alten oder neuen Philosophen, daß der Verstand gewissen Gesetzen und Formen unterworfen wäre, und daß in der menschlichen Vernunft gewisse Grundsätze lägen, nach welchen alles Gedachte sich ordne und forme. Aber eben weil diese Formen und diese Grundsätze dem Verstand und der Vernunft von Natur eigen wären, glaubte er, daß man sich der Mühe überheben könnte, sie in ängstliche Abstractionen zu zergliedern, und daß, wer es thue, sich nur immer mehr verwirren werde. Er sah, daß auch der gemeinste Mensch in den gewöhnlichen Vorfällen des Lebens sich in diesen Dingen selten trüge. Er glaubte, Jedermann wisse: daß, was ist, ist; daß Einiges möglich, Anderes unmöglich wäre;

u. s. w. Fiele auch manchmahl in der Anwendung des Begriffs von dem Möglichen und Unmöglichen, von Zeit und Raum, oder von Ursache und Wirkung, ein Irrthum vor; so liege der Fehler doch nicht darin, daß die Menschen sich von diesem Allen keine klaren Begriffe gemacht hätten, sondern darin, daß sie diese Begriffe anwendeten, ehe sie die Sachen kenneten, auf welche sie angewendet werden sollten. Da Socrates dieses Alles sah, glaubte er, daß der Menschensinn zu der ächten Philosophie hinreiche. Er wurde in dieser Idee auch ferner noch dadurch bestärkt, daß er den Verstand des Menschen nicht für ein selbstständiges Wesen hielt, sondern bloß für eine Kraft des innern Menschen, deren einziger Zweck wäre, diesen innern Menschen zu überzeugen, um ihn bloß in dem Kreis gut wirken zu machen, in welchen er gesetzt worden wäre; daß aber diese Kraft des Menschen sich in den kleinsten Dingen eben so äußere, als wie in den größten. Diese Art, über den menschlichen Verstand zu denken, führte ihn auf die Methode, durch bloße Inductionen aus den gemeinsten Erfahrungen und Kenntnissen des gemeinen Lebens die erhabensten Wahrheiten überzeugend zu lehren: zugleich aber setzte auch die Idee, die er sich von dem Zweck des menschlichen Verstandes gemacht hatte, seinen Untersuchungen Grenzen; und Alles, was den Menschen in seinem Kreis nur gelehrter, nicht besser, zufriedener mit sich, weiser, zum Guten thätiger, der Gottheit angenehmer, für die Zukunft ruhiger machen konnte, hielt er für

Auswüchse der Philosophie, denen man keinen Augenblick seiner Zeit und seines Nachdenkens schenken dürfe, noch ohne Gefahr schenken könne. Die natürliche, hohe Einfalt des Geistes dieses Weisen und sein wohlwollendes Herz mögen zu dieser Art zu denken viel beygetragen haben, aber die äußern Umstände thaten wohl auch nicht wenig. Er hatte Athen noch in seinem Flor gesehen, und nährte immer noch die Hoffnung, daß sein Vaterland wieder empor kommen könnte, wie seine Unterredung mit dem jungen Pericles und mehrere in den Denkwürdigkeiten beweisen. Dieses erhielt sein Vertrauen auf die menschliche Natur und seinen Glauben an die Tugend. Er lebte außer dem meistens mit der Classe der armen und verachteten Bürger, unter welchen er geboren war, und unter welchen immer Menschensinn und Gefühl für das Gute am letzten verloren gehen. Außer dem begleiteten ihn überall die besten Jünglinge des Volks; und wollte ihm ein schlechter sich nahen, so trieb er ihn entweder von sich, oder er verscheuchte ihn mit seinem Spott, wie Xenophon in der Unterredung dieses Weisen mit dem Euthydem bemerkt. Alles das trug bey, die Einfalt und die Bescheidenheit des Denkens und Empfindens in ihm zu erhalten, mit welchen die Gottheit, wie ich glaube, uns Alle beschenkt, und welche zu bewahren wir zu wenig aufmerksam sind.

Plato fand sich in einer andern Lage. Seine Jugend und seine männlichen Jahre fielen in eine Zeit, in welcher Athen schon zu tief gefallen war, als daß es sich, ohne

eine gänzliche Umschmelzung, wieder hätte erheben können. Er selbst war aus einer angesehenen Familie, hatte selbst unter denen, welche den Staat unterdrücken halfen, Freunde und Verwandte. Er hatte mit den geringen Bürgern keinen Umgang, und sah in Athen und an dem Syracusanischen Hof überall Nichts als ein beständiges Herumtreiben in den blendenden, übergüldeten Kleinigkeiten und Lastern des Lebens. Dieser Anblick flößte, auf der einen Seite, seiner wirklich schönen Seele einen Ekel gegen das gemeine Menschenleben ein; aber auf der andern Seite zeigten ihm die auch zu hohen Ehren erhobenen, mit Gewalt und Reichthum versehenen Pythagoräer wieder so viel Edles, Schönes und Großes in der menschlichen Natur, er fand bey ihnen eine solche Gleichgültigkeit gegen Alles, was die Menschen gewöhnlich für Glück und Größe achten, daß der Ekel, den er in seinem Vaterland und in Syracus gefaßt hatte, gerechter, sich von der menschlichen Natur abwandte und sich nur auf die menschlichen Dinge im engern Verstand beschränkte. Ihm schienen nun diese menschlichen Dinge nur so viele Hüllen von Götterkindern, und er glaubte, daß alle Kraft der Philosophie darauf arbeiten müßte, diese Hüllen zu durchdringen und abzuschütteln. In der künstlichen Sprache, die er sich bilden mußte, nannte er die Grundsätze, aus welchen die Zwecke, zu welchen, die Kräfte, mit welchen, diese Götterkinder, entkleidet von ihren Hüllen, handeln, Ideen der Gottheit; das ist, wie ich mir den Philosophen erklären muß, wenn

er mir nutzen soll: Thaten, wie sie gethan werden müssen, wenn sie der Idee der Gottheit von dem, was Schön und Gut ist, also von dem, was einstimmt in die Harmonie des Ganzen, ähnlich seyn sollen.

Eine Philosophie, wie diese, war an sich schon für den größten Theil der Menschen ein verschlossenes Buch. Sie ist mächtig und stark in den seltenen, großen Vorfällen des Lebens, oder in den einsamen Betrachtungen der in sich gekehrten Seele; aber sie kann sich an den gemeinen Lebensgang nicht anschließen. Auch flößte sie dem Philosophen selbst, ich weiß nicht welche Geringschätzung, gegen alle Menschen ein, die sich, sey es aus Mangel ihrer Geisteskräfte, sey es wegen ihrer Lage in dem Leben, nicht zu dieser Höhe hinauf schwingen können. Alle die ärmern und geringern Menschen, die Socrates wohlwollende Weisheit freundschaftlich trug, gütig aufhob, herablassend unterrichtete, die er mit schönen Hoffnungen erfüllte und brüderlich in die Gesellschaft der Philosophen aufnahm, wenn sie mit reinem Menschensinn und treuer Liebe zum Guten zu der Gesellschaft der Guten gehörten: alle die schloß Plato, wenn sie nicht auch erhabener Ideen, tiefsinniger Abstractionen, geistiger Speculationen fähig waren, aus der eigentlichen Menschengesellschaft aus, oder er setzte sie doch so sehr herab, daß sie, nach ihm, sich zu den Philosophen eben so verhielten, wie die sinnlichen Triebe und Neigungen des Menschen sich zu dem Verstand des Menschen verhalten.

Plato's Schüler, Aristoteles, sah die Menschheit auf einer gar andern Seite an. Er fand so viel Wahres und Schönes in dem System seines Meisters, und wieder so viel Falsches, und Schiefes, und Ueberspanntes, daß er es weder ganz verwerfen noch ganz annehmen konnte. Die mehr gedichteten als bewiesenen Grundsätze Plato's, und die künstlich gewebten Netze der Sophisten, die Socrates nicht ausrotten konnte, und die nach dessen Tod nur desto kühner und stolzer wurden, nöthigten ihn, das Wesen und die Gesetze des Verstandes, als des eigentlichen Werkzeugs der Philosophie, näher zu erforschen.

Die Kraft in uns, welche wir den Verstand nennen, ist von so besonderer Art, so verschieden von allen unsern andern Kräften, daß die Philosophen nur selten sich enthalten können, sie, wie sie der Lehre und der Untersuchung wegen allein betrachtet werden muß, nicht auch selbst für eine selbstständige Substanz zu halten, die nur in dem Menschen wohne, ohne mit ihm vereinigt zu seyn. So sah Aristoteles sie an. Der Verstand allein floß aus von der Gottheit, kehrt, so weit er thätig ist, allein zu ihr zurück. Der übrige Mensch besteht aus zwey Theilen. Einer von diesen ist bloß thierisch, und auf diesen vermag der Verstand Nichts; der andere kann den Verstand hören und nach seiner Vorschrift wirken, aber selbst Nichts denken. Beyde diese Theile, und selbst der Verstand, so weit er leidend ist, das ist, wie ich es verstehe: so weit er Erfahrungen haben muß, und nicht rein, aus Gründen a priori

denkt, sind sterblich. In dem Theil des Menschen, der die Vernunft hört, ist ein Gefühl für Sittlichkeit, ist Wohlgefallen an der Sittlichkeit, ist Fähigkeit, sittlich zu wirken; also Fähigkeit, unter mehrern möglichen Wirkungsarten sich, vermittelst des Gefühls der Sittlichkeit, nach der Anordnung des Verstandes, zu Einer bestimmen zu lassen, oft, durch ein Geschenk der Natur, sich selbst eben so zu bestimmen, wie der Verstand erkennt, daß die Bestimmung seyn soll. Der thätige Verstand ist aber doch immer allein der eigentliche Mensch.

Wenn man einmahl anfängt, so wie Aristoteles, den Verstand für eine eigne Substanz anzusehen, so verliert er, wie Alles, was wir Kraft nennen, alle Grenzen, und sein Ziel wird in das Unendliche hinaus gerückt. Er beschäftigt sich dann bloß mit seinen selbst-gemachten Begriffen: und da sein ganzes Bestreben auf Einheit, Zusammenhang, Ordnung gerichtet ist, so verzweifelt er entweder, je mit seinem Werk zu Stande zu kommen, und wirft alle Wahrheit von sich; oder er schließt einen engen Kreis um sich und behilft sich in diesem mit bloß subjectiven Wahrheiten, wie er kann; oder er erweitert und dehnt so lange an seinen Begriffen, saugt durch Schlüsse an Schlüssen, so lange an ihnen, bis er sich eine Verstandes-Welt gebauet hat, die in sich wenigstens rund ist, und nur von dem zerstört werden kann, der entweder stark genug ist, die Schlingen des Systemen-Netzes zu zerreißen, oder der mehr weiß, als Menschen wissen können.

Der letztere war Aristoteles Fall, wie Baco ihn, so viel ich einsehe, mit Recht beschuldigt. Viel mag der Character seines subtilen Verstandes beygetragen haben, ihn zu dieser Art von Philosophie zu verleiten; vielleicht aber noch mehr sein Schicksal, das ihn gleich aus der Schule des Plato an den kleinen Hof des Hermias, des Usurpators von Atarne, und nachher an den Hof des Königs Philipp von Macedonien führte. In dem Umgang mit den Großen muß, wie Juvenal und Lucian bemerken, ein Gelehrter, und sonderlich ein Philosoph, Alles wissen. Aristoteles, der von Natur schon geneigt war, Alles wissen zu wollen, mußte also auch nun von Amts wegen sich das Ansehen geben, als ob er Alles wisse. Was blieb ihm übrig, als die Lücken auszufüllen, wie er konnte?

Was Aristoteles auf diese Weise für die Speculation gethan hat, gehört nicht hierher, aber für die Sittenlehre war dieser Weg gefährlich.

Wenn ein Philosoph in sein System verliebt ist, so kann sein Verstand sich oft auch mit leeren Sätzen, mit erbettelten Beweisen, mit bloßen Worten begnügen. Aber nicht so die Ueberzeugung des Menschen, die bis zur That lebendig werden soll. Diese erfordert allerdings weniger strengen Zusammenhang der Beweise, aber desto mehr Uebereinstimmung mit dem innern Sinn, der die Menschen in den gemeinen Entschließungen des Lebens leitet. Sie fordert Einfluß auf das Leben, auf die Empfindung, auf die Hoffnung, auf den Drang nach Glückseligkeit, die

keine Philosophie dem gesunden Menschen ausreden kann.

Alles das konnte die Philosophie des Aristoteles dem Menschen nicht gewähren. Zwar hatte seine Meinung von dem menschlichen Verstand ihn noch nicht so weit verführt, daß er den Zweck der Moral in etwas Anderm als in der Glückseligkeit hätte suchen sollen: aber dadurch, daß er Alles, was nicht denkend ist in dem Menschen, bloß in den Kreis dieses kurzen, unbedeutenden Erdenlebens einschloß, und dem Verstand allein eine ewige Dauer, obgleich auch die ohne Bewußtseyn seiner Persönlichkeit, versprach; dadurch allein hat er schon die schönste Aussicht auf Glückseligkeit, die tröstlichste und freundlichste Hoffnung auf ein Leben unter lauter guten und schönen Wesen, selbst aus der Phantasie des Menschen ausgestrichen: — und ach! wo keine Aussicht in die Höhe ist; wer mag da die Flügel schwingen, sich empor zu heben!

So wie A. dem Menschen Nichts zeigte, wohin er über das Erdenleben hinaus zu streben ermuntert würde; so ließ er auch dort Nichts, das mit Wohlgefallen und Theilnehmung auf den Menschen hätte herab sehen sollen.

Da er Gott bloß aus Verstandesbegriffen suchen wollte, so fand er nur einen solchen Schatten Gottes, daß man Jahrhunderte lang stritt, ob er überhaupt einen Gott geglaubt habe. Billigere Untersucher seiner Schriften haben das Andenken des Philosophen von der Beschuldigung des Atheismus losgesprochen, und erst neulich hat

ein mit den Werken des Aristoteles innigst vertrauter Gelehrter unläugbar bewiesen, daß derselbe einen Gott, wenigstens als Maschine, in sein System aufgenommen habe: *) zwar keinen Gott, der die Welt geschaffen, keinen, der sie planirt, keinen, der sie geordnet hätte, keinen, dem an der Welt oder an Etwas, das in der Welt ist, in dem geringsten gelegen wäre; aber doch einen Gott, welcher der von Ewigkeit her fertigen, bewegbaren, aber noch nicht bewegten Welt den ersten Stoß zur Bewegung gegeben hätte, und nun über dem obersten Kreis sitze und die höchste Seligkeit, die Contemplation, wie von Ewigkeit, so in alle Ewigkeit, genieße. Wenn A. mehr nicht geben wollte, als einen solchen Gott, so hätte man ihm wohl auch den Nahmen erlassen können. Aber als ein solches bloß in sich verschlossenes, contemplatives Wesen erscheint der Aristotelische Gott auch in der Ethik, eben so in der Politik.

Eine Moral ohne Gott und ohne Unsterblichkeit soll, wie man uns wieder alle Tage sagt, das Erhabenste seyn, was der Mensch sich denken kann. Ich glaube es nicht. Ich halte eine solche Moral bloß für ein Schulgewebe, das immer dann geflochten wurde, wenn der Verstand sich von dem Menschen trennen und eine Rolle für sich allein spielen wollte. Da Aristoteles den Verstand so ansah, so wurde seine Moral auch ein solches Gewebe, dem frey-

*) *Vater* Vind. Theol. Arist. Hal. 1795.

lich hier und da ein purpurner Lappen angenäht wurde, das aber dennoch schwerlich hinlangt, unsre Blöße zu bedecken, wenn der Sturmwind weht.

Aristoteles ging von der Untersuchung unsrer Bestimmung, (ἔργον,) aus. Diese findet er in der Thätigkeit. Jeder freut sich nun dessen, was seines Thuns ist; darum gehört die Thätigkeit auch zu unsrer Glückseligkeit. Das ist etwa, wie Shakespear sagt: The Soul's Joy lies in Doing, (Handeln ist die Freude der Seele.)

Jeder Mensch hat also Thätigkeit. Aber doch ist jeder Mensch nicht glücklich. Es muß also noch Etwas hinzu kommen, wenn diese Thätigkeit glücklich machen soll. Jeder Flötenspieler bläset die Flöte; aber nicht jeder kann sich seines Spiels freuen, sondern nur der, welcher die Geschicklichkeit hat, gut zu blasen. Diese Geschicklichkeit heißt Kunstgeschick, (ἀρετή.) Was bey dieser und bey allen Künsten Kunstgeschick heißt, nennt man in der Moral: Tugend.

Die Tugend ist also eine Stimmung des Gemüths, (ἕξις,) nach vorher gegangener Ueberlegung freywillig, selbstständig immer gut, thätig zu seyn.

Was ist nun aber das Gute, das die jedem Menschen eigne Thätigkeit zur Tugend macht? Jedes Werk ist gut, wenn es gerade das hat, was es haben soll, nicht mehr und nicht weniger. Die Thätigkeit des Guten, welche Tugend seyn soll, muß also in Allem nicht mehr und weniger thun, als zu der That gehört.

Man wäre nun allerdings berechtigt, von dem Philosophen den Maaßstab zu fordern, nach welchem dieses Mehr oder Weniger abzumessen wäre. Aber statt diesen zu geben, beruft er sich nur auf das innere Gefühl des reinen Menschen und auf das Urtheil eines weisen und verständigen Mannes. Dann geht er eine ganze Liste von Tugenden und Lastern durch, erklärt sie, und unterscheidet sie, oft mit einem bewunderungswürdigen Scharfsinn, giebt aber überall keinen andern Character von den tugendhaften Handlungen an, als den, daß sie überall gelobt, und von den lasterhaften keinen, als den, daß sie überall getadelt würden.

Socrates sagte nach dem Aesop:

Μὴ κρίνετ᾽ ἀρετὴν λαοδικῷ σοφίῃ.

Man solle die Tugend nicht abwägen nach dem Urtheil des Volks. Wenn der Mensch aufhört, sich für einen Gegenstand zu halten, auf den das Auge der Gottheit gerichtet ist; wenn er sich in das große Ganze nicht weiter eingeflochten glaubt, als so weit der Kreis reicht, den er in seiner Erden-Wallfahrt beschreiten kann; wenn er sich keine Hoffnung machen kann, auch einst mit Wesen zu leben, die seiner Seele, in den schönsten, reinsten, besten Empfindungen, ganz verwandt sind: dann hat er freylich Nichts, wonach er sein Thun und Lassen abmessen kann, als die λαοδικὸν σοφίαν, die Volksweisheit, die allgemeine Meinung der Menschen, unter denen und für die er allein lebt. Die Stimme dieser Menge verläugnet nun zwar freylich die

Stimme der Natur nie ganz und in Allem, aber sie verdreht, verwirrt, verändert sie doch meistens so sehr, daß die bessere Natur sie nicht mehr für die ihrige erkennen kann.

Umsonst sucht dann der, der an ihr zweifelt, den weisen verständigen Mann aus, auf den Aristoteles immer hinweiset. Es gehört schon viel Weisheit dazu, um zu prüfen und zu urtheilen, wer weise ist. A. erkennt das selbst in dem Anfang seiner Ethik, wenn er die kindischen Jünglinge und die kindischen Männer von seiner Schule der Moral-Philosophie ausschließt. Gesetzt aber, es fände auch einer diesen weisen Mann; was wird er ihm nutzen, wenn auch der alle Tugenden und Laster nach dem schwankenden: Es wird gelobt, es wird getadelt, abmißt, und keinen höhern Grund angeben kann, warum gelobt, warum getadelt wird?

Oder sucht er diesen höhern Grund in dem sittlichen Gefühl, welches die Natur dem Menschen eingegeben hat? Unstreitig hat ein jeder Mensch ein solches Gefühl aus der Hand der Natur erhalten. Ohne ein solches Gefühl wäre er keiner Moral fähig. Aber auch hier erkennt Aristoteles selbst, so wohl in der Moral als in seiner Politik, daß, wenn man aus der Natur des Menschen einen Schluß ziehen will, man die reine, unverdorbene, durch Erziehung, Gewohnheit, Umgang, Leidenschaften nicht verdrehte, Natur vor Augen haben müsse. Woraus ist nun zu urtheilen, welche Natur die richtige oder die verkehrte ist, wenn das Gefühl sich gewöhnt hat, nur das als gut zu

fühlen, was gelobt, nur das als böse, was getadelt wird, und wenn die, welche loben, und die, welche tadeln, eben so verkehrt und so verdorben seyn können, als der, der sie fragt?

Es sey aber das Gefühl richtig; was für eine Energie läßt ihm eine trostlose Philosophie übrig, die dem Verstand allein eine Art von Unsterblichkeit gewährt und den ganzen übrigen Menschen nach einem Traum weniger Jahre wie ein ausgebrauchtes Werkzeug hinaus wirft aus der lebendigen Natur? Ist ein solcher Traum irgend einer Anstrengung werth? und sind nicht in dem Traum, wie der Philosoph selbst bekennen muß und bekennt, so viel andere Gefühle, die dem sittlichen Gefühl widerstehen und die so viel lebendiger und thätiger sind? Wie ungleich wird da der Kampf zwischen jenen und diesem! Nur dadurch kann dieser Kampf gleich gemacht werden, daß der Mensch das moralische Gefühl als ewig dauernd, die andern alle als vergänglich ansieht.

Und noch mehr! Nach dem System des Philosophen kann dieses moralische Gefühl, kann die aus demselben fließende Tugend auch nicht einmahl allein glücklich machen. Wie sollte sie! Zu ihrem Wesen gehört Thätigkeit. Diese Thätigkeit ist aber nur auf das Erdenleben beschränkt, und wer kann da thätig seyn ohne Werkzeuge? Vermögen, Ansehen, geehrter Stand, Geburt, wenigstens über der Linie des Pöbels, Gesundheit, gute Gestalt, schöner Verstand, Alles das muß der Tugend zur Seite stehen; wie

kann sie sonst in dem Kreis wirken, für den der Mensch allein bestimmt und auf die Welt gesetzt worden ist? Ohne diese Dinge alle kann freylich der Arme, der Geringe, der Unmächtige, der Kranke, der Ungestaltete, mit der Tugend seine Würde behaupten, aber glücklich kann sie allein ihn nicht machen! Selbst die Tugend, welche der Philosoph für die höchste hält, selbst die Contemplation kann, wenigstens so lange, bis der Verstand in das unvergängliche Verstandes-Meer zurück fließt, nicht ohne solche Hülfsmittel glücklich machen! So sagt der Philosoph, nicht an einer Stelle seines Buchs, so spricht er überall in seinen moralischen Schriften. Freylich sein reicher, angesehener, geehrter, gesunder Tugendhafter braucht alle diese Vorzüge nicht, um in Wollust, mit Stolz und Glanz zu leben. Er braucht sie nur um ihrer selbst willen, das ist: um durch sie thätig nach der Vorschrift der Tugend zu werden, mit Beyfall seines Herzens, und, wie die Tugend des Prodicus sagt, um das Lieblichste zu hören, was Menschenohren schallen kann, das Lob seines Werthes. Aber, was ist dem Menschen gewöhnlicher, als: das, was er hat, mit dem zu verwechseln, was er ist? Was pflegt die Volksmeinung mehr zu loben? dieses oder jenes? Und dann: Wo bleibt der Reitz zu der Tugend für den Elenden und Armen, wenn sie den nicht glücklich machen kann? Sie giebt ihm Würde, sagt man. Und das soll ihn trösten, beruhigen, beharrlich im Guten machen? Hat die Tugend

keinen andern Zweck, als thätig zu seyn, so ist sie leer, wo die Werkzeuge und die Gelegenheit zu den Thaten fehlen. Hat sie aber Zwecke, auf die sie hindeutet, außer der bloßen Wirksamkeit; dann giebt die Liebe zu den Zwecken dem, welchem die That unmöglich ist, eben das, was die That selbst geben könnte!

Die Moral ist nicht dazu da, uns ein bloßes Gemählde in den Pallästen, irgend eine Verstandes-Welt zu zeichnen. Der Mensch hat sittliche Gefühle, aber er hat auch unsittliche. Der Zweck der Moral ist allein der, jene zu stärken gegen diese. — Doch ich wollte den Aristoteles weder prüfen noch widerlegen. Ich wollte nur seine Moral hinlegen, um seine Politik verständlicher zu machen.

Diese Moral des Aristoteles war, wenn sie auch für die Tugend nicht leistet, was man von ihr erwartet und fordert, doch in der That ungleich brauchbarer für die Politik, als die Moral des Plato. An sich ist es sehr schwer, die Moral mit der Politik zu binden. Wenn jene rechter Art ist, so muß sie aus der Natur des Menschen das Band nehmen, das den Menschen einflechten soll in die Harmonie der Natur; die Politik ist immer ein Werk der Kunst.

Plato wollte die Politik zu seiner Moral hinauf schwingen; aber welche Maschinerie brauchte er, um seinen Plan der exaltirten Phantasie nur einiger Maßen annehmlich zu machen! Den größten Theil seines Volks mußte er vor allen Dingen dem Leser ganz aus den Augen rücken,

denn diesen hoffte er nie zu der Höhe hinauf zu heben, woher er seine moralischen Ideen genommen hatte. Dann mußte er seine Staatswächter durch eine unablässig-ängstliche Erziehung an die Uebungen einer Tugend gewöhnen, die sie so gut als gar nicht kannten und nur durch die Gewohnheit gelernt hatten. Endlich mußte er aus diesen einige erhabene Seelen, die neben dem größten durchdringendsten Verstand der lebendigsten, brünstigsten Liebe für die Idee des Guten fähig waren, auslesen, um ihnen an seiner allegorischen Mauer das volle Licht zu geben. Und das Alles nur, um einen Pöbelhaufen zu hüten, um welchen er sich in seinen sonst so erhabenen Dichtungen so gut als gar nicht mehr bekümmerte.

Wenn man Ehrfurcht vor dem edeln Philosophen hat, — und wer, der seine Schriften lies't, wird sich dieser Empfindung erwehren können oder wollen? — wenn man den Schüler des Socrates nicht gern beschuldigen will, daß er einen bloßen Traum für einen ausführbaren Plan hingelegt habe: dann wird man dem Gelehrten Dank wissen, der neulich beweisen wollte, daß die ganze Republik des Plato bloß eine in einem großen Gemählde dargestellte Abhandlung über die Gerechtigkeit wäre. *) Und doppelt ungern wird man dann sehen, daß Aristoteles diese Abhandlung

*) *Morgenstern* Commentationes tres de Platonis Republica. Halae 1794.

nicht allein im ganzen Ernst für eine wirkliche Lehre der Staatskunst ausgab, sondern daß er sie auch noch über dies da kritisirte, wo sie am wenigsten Blößen gab.

Aristoteles brauchte bey seiner Staatskunst allerdings keine so künstliche Maschinerie, um das, was er Tugend nennt, in seinen Staaten blühen zu machen. Sein καλὸν war nicht das Schöne, auf welchem Plato und die Schule der Academie allein beruhten, und welches sie von den Sitzen der Gottheit herhohlten. Das καλὸν der Peripatetiker war das bloße Ehrbare, das Anständige, welches in dem Umgang der Menschen sich bildet, und da anfängt und sich endigt. Oder, erhob sich diese Schule über diese Art der Sittlichkeit von menschlichem Gepräge, so war das höchste καλὸν bloß das, verschlossen in hohen Contemplationen, das Reich des Verstandes auszubauen. Diese hohe, in den Augen der Peripatetiker allein unsterbliche, Tugend war aber nur das Eigenthum weniger Günstlinge der Natur. Alle Andere konnten mit dem gemeinen Ehrbaren schon sehr tugendhaft seyn. Bey dem Einfluß der Gesetze und der Erziehung auf die Gesinnungen der Menschen war es demnach dem Baumeister eines Staats viel leichter, entweder das, was er zu Tugend machen wollte, wirklich dazu zu prägen, oder sich der Gesinnungen der Staatsglieder zu bedienen, um die von diesen Gesinnungen allein abhängige Tugend dauerhaft zu machen und sie für seinen Staat zu benutzen. Wenn Plato die Staaten, die mit sei-

nem Ideal von Tugend nicht überein stimmten, gar nicht zu verbessern unternimmt; so konnte hingegen Aristoteles unternehmen, allen Arten von Staaten und Staatsformen, wenn sie nur nicht ganz die Selbstständigkeit des Menschen aufheben, Regeln, wie sie sich erhalten können, und Mittel, wie sie das, was allzu rauh an ihnen wäre, abschleifen sollten, anzugeben. Denn in allen bestimmte die Meinung des Volks das Ehrbare und Anständige; folglich war es allen möglich, seine Tugend auszuüben. Und wollte er die beste Staatsverfassung idealisiren; so durfte er nur sein Volk an die Griechische Ehrbarkeit, die, wie seine Nation glaubte, die ächte wäre, durch Erziehung und Gesetze gewöhnen, und konnte sicher seyn, daß sein guter Bürger auch ein tugendhafter Mensch seyn müsse.

Wenn man mit diesen Begriffen von der Tugend die Politik des Aristoteles lies't, so wird man leicht einsehen, warum er so viel toleranter in der Beurtheilung der Staatsverfassungen war, als Plato gewesen ist.

In allen Staatsformen, die er betrachtet, und selbst in derjenigen, welche er für die beste hielt, sah er nur immer darauf, daß Ruhe und Ordnung erhalten würden, welche nicht besser erhalten werden können, als wenn die gemeine Meinung der Tugend ihre Sanction giebt. Er hielt freylich einige Verfassungen für besser als die andern, aber immer nur in Rücksicht auf die Menschen, welche sie dulden mochten, oder auf die größere Wahrscheinlichkeit,

Ruhe und Ordnung in ihnen zu erhalten; und in einigen sehr schönen Abschnitten des siebenten Buchs konnte er es nach seinen Begriffen, eher als wir nach den unsern, sogar für möglich halten, daß ein ganzer Staat eben so tugendhaft seyn könne, als wie ein einzelner Mensch.

Da sein Werk nicht vollendet worden, wenigstens nicht ganz ausgeführt zu uns gekommen ist, so kann man freylich nicht beurtheilen, was für Gesetze er gegeben haben würde, um einen nach seinem Begriff tugendhaften Bürger seines idealischen Staats zu ziehen; aber aus dem, was von seinen Vorschlägen noch übrig ist, sieht man doch schon so viel, daß auch er, ganz im Geist der Alten, den Menschen überall in dem Bürger verloren hat.

Den Anaxagoras fragte Einer seiner Landsleute, warum er sich nicht mehr um sein Vaterland bekümmere. Der Philosoph deutete gen Himmel, und sagte: Ich sorge für nichts Anderes. Gesinnungen wie diese stimmten nicht in den Patriotismus der Alten. Aber die peripatetische Moral desto mehr. Es würde zwar ungerecht seyn, wenn man diese Schule und ihre Freunde, Cicero, Plutarch und Andere, beschuldigen wollte, daß sie das Lob, den Beyfall ihrer Mitbürger und der Menschen überhaupt, für die einzige Triebfeder ihrer Tugend gehalten hätten. Sie wollten allerdings, daß nicht so wohl sie, als daß ihre That gelobt und gebilligt würde; und das hieß bey ihnen die Tugend um ihrer selbst willen lieben. Aber den Werth

der That selbst beurtheilten sie doch immer nur nach der bey ihnen eingeführten Sitte und Gesinnung über das, was Gut und Schön wäre, nach dem Einfluß dieser Sitte auf das Wohl des Staats, nach den Gesetzen ihres Vaterlandes, und diese durften wohl auch in manchen Fällen das Gefühl der Sittlichkeit, wie wir dasselbe jetzt haben oder anpreisen, vielleicht auch wie man es selbst damahls hatte, beleidigen.

Selbst auf diesem Weg können oft schöne, große, edle Thaten gefunden werden; und ich läugne sogar nicht, daß der Politiker die Tugend beynahe allein auf diesem Weg zu suchen habe. Aber ein gefährlicher Weg ist es immer, wenn man weiter auf demselben geht, als es das Beysammen-leben der Staaten in der Völkergesellschaft und der Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft erfordert.

In der That scheint auch A. in seiner Politik nicht viel weiter gegangen zu seyn; und deßwegen wurde diese auch zu der Zeit, in welcher dieser Philosoph allmächtig war, für das einzige Muster gehalten, nach welchem beynahe alle politische Schriftsteller ihre Werke zuschnitten.

In unsrer Zeit hat diese Wissenschaft eine ganz andere Wendung genommen; und da unsre Staaten in Größe, Gestalt, Gang, in Allem so verschieden von den Staaten der Alten sind, so war es auch wohl nicht anders möglich. So weit kann sich jedoch die neue Politik von der alten nie entfernen, daß sie auch den Grundsatz der Aristoteli-

schen Moral, die Ehrbarkeit, aus den Augen setzen dürfe. Da man nun aber doch anfängt, hier und da selbst diesen Grundsatz der Ehrbarkeit beynahe nicht einmahl mehr heucheln zu wollen, und da auch manche einzelne Gedanken des Philosophen in dem Gesichtspunct, in welchem ich dieses Werk vorhin betrachtete, so wohl in der Speculation als in der Ausübung, noch immer brauchbar sind; so hoffe ich, daß ich durch diese Uebersetzung keine ganz unnütze Arbeit unternommen habe.

Eutin den ersten März 1797.

J. G. Schlosser.

Erstes Buch.

Erster Abschnitt.

Inhalt.

Es wird voraus gesetzt, daß alle menschliche Gesellschaften zwar irgend einen Vortheil für ihre Glieder hätten; daß aber dennoch unter ihnen ein großer Unterschied wäre, und daß insbesondere die große Staatsgesellschaft mit den übrigen nicht von einerley Art wäre, welches man einsehen werde, wenn man die Theile, aus welchen sie zusammen gesetzt ist, untersuchen wird.

Es ist offenbar, daß ein jeder Staat aus einer Gesellschaft besteht. Eine jede Gesellschaft hat aber, wenn sie sich verbindet, die Absicht, einen gewissen Vortheil zu erreichen. Denn alle Menschen handeln bloß, um das zu erreichen, was ihnen nützlich scheint. Es ist also auch kein Zweifel, daß die Gesellschaften alle in dieser Absicht zusammen treten, und daß die wichtigste und die vortrefflichste, nämlich der Staat, oder die bürgerliche Gesellschaft, auch auf den höchsten und vortrefflichsten Vortheil hinzielt.

Diejenigen, welche in der Meinung stehen, [1] daß also auch zwischen einem Vorsteher eines Freystaats, [2] oder einem König, und einem Haushälter oder einem Hausherrn kein Unterschied wäre, die betrügen sich aber doch sehr. Sie meinen, daß alle diese besondern Arten von Gesellschaften nicht so wohl in ihrer Art, als nur in Rücksicht auf die Menge ihrer Glieder verschieden wären. Der Hausherr, sagen sie, habe nur wenige, der Haushälter mehrere, der König und jedes Staats-Oberhaupt aber habe die meisten Menschen unter sich. Folglich sey kein Unterschied zwischen einer großen Hausgesellschaft und einem kleinen Staat; zwischen einem Staats-Vorsteher und einem König sey aber nur der Unterschied, daß dieser, nach seinem eignen Gutdünken, herrsche, jener aber, nach den Grundsätzen der Politik, [3] wechselsweise bald regiere, bald gehorche.

1) Conring vermuthet hier eine Lücke, aber ohne kritische Gründe, bloß weil ihm der Zusammenhang zu fehlen scheint. In der That aber bindet das μὲν οὖν, welches ich durch also auch übersetze, genug. Die Stelle ist gegen die Lehre des Socrates, Xenoph. Mem. Socr., L. III, C. 4, sonderlich aber gegen Plato in dem Politiker, p. 259 Ed. Serr., gerichtet, indem selbst dessen Worte angeführt werden. A. scheint mir jedoch den Punct der Vergleichung übersehen zu haben. Socrates und Plato sahen nur auf den Zweck der Gesellschaften; A. sieht auf die Mittel, durch welche beyde zu diesem Zweck geleitet werden sollen.

2) Πολιτικὸν versteht man an dieser Stelle gewöhnlich bloß von einem rathenden Staatsmann; aber wegen des gleich darauf folgenden ἄρχων übersetze ich: Vorsteher eines Staats.

3) Die Worte: κατὰ λόγους τῆς ἐπιστήμης, scheinen mir nicht bloß auf die Politik überhaupt, sondern auf den Satz derselben:

Dieses Alles aber ist sehr unrichtig, und es wird leicht seyn, diesen Irrthum zu widerlegen, wenn wir die Sache, nach der Methode, auf welche uns ihre Natur selbst hinweis't, betrachten. 4) Denn so wie man alles Zusammen gesetzte nicht richtig erkennen kann, bis man es in seine ersten Bestandtheile auflös't, das ist: bis man es auf diejenigen Theile, welche als die kleinsten keine weitere Auflösung erlauben, zerlegt hat: so werden wir auch das Wesen des Staats durch Untersuchung der kleinsten Theile, aus welchen derselbe besteht, erkennen; und dann werden wir sehen, wie alles das, was jene für einerley halten, unter sich verschieden ist, und in wie fern es möglich ist, daß jede Verwaltung dieser Gesellschaften auf Grundsätze einer Kunst zurück geführt werden könne.

daß das Regiment unter den Bürgern abwechseln müsse, zu gehen, also sich auf das Folgende zu beziehen. Denn da A. in der Folge das zum Character des Königthums macht, daß der König das Beste des Staats zum Endzweck haben müsse, so muß auch dieser die Politik zur Richtschnur annehmen.

4) Die Worte: κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον, sollen nach Einigen sich auf die Ethik des A., nach Andern auf dessen Politik beziehen. Allein ich sehe zu dieser Voraussetzung keinen Grund.

Zweyter Abschnitt.

Inhalt.

Von dem Ursprung der Staatsgesellschaft aus den Hausgesellschaften und aus Familien-Verbindungen; und von ihrem Verhältniß zu der Natur des Menschen.

Wenn wir bey dieser Untersuchung, so wie in allen ähnlichen geschehen sollte, gleich anfangs die Entstehung der Gesellschaften betrachten, so werden wir wohl am sichersten auf richtige Begriffe geleitet werden.

In dieser Absicht müssen wir nun vor allen Dingen, wenn wir finden, daß unter den ersten Bestandtheilen der Gesellschaften einige sind, die einzeln nicht wohl bestehen können, diese mit dem, was zu ihnen gehört, zusammen setzen. So finden wir, daß Mann und Frau, jedes einzeln nicht bestehen kann, sondern, daß beyde sich, der Zeugung wegen, vereinigen, und zwar, nicht weil sie durch ihre Vernunft sich dazu entschlossen haben, sondern weil sie, eben so wie andere Thiere, und wie die Pflanzen, von Natur den Instinct haben, sich in ihres Gleichen fortzupflanzen. 5)

Eben auf diese Art hat die Natur das Herrschen und das Beherrscht werden durch den Trieb der Selbsterhaltung

5) A. hatte nicht die groben Begriffe von dem Verhältniß zwischen Eheleuten, die in diesen Worten liegen. Er will nur zeigen, daß die Natur selbst ungleiche Gesellschaften eingeführt habe.

eingeführt. Denn der, welcher durch seinen Verstand die Handlungen der Menschen, mit Vorsicht in die Zukunft, leiten kann, ist von Natur zum Herrschen bestimmt und zum Herrn gemacht; der aber, welcher, durch seine körperlichen Kräfte, das auszuführen im Stande ist, was jener vorgesehen hat, ist von Natur gemacht zum Gehorchen, also zum Knecht oder Diener. Denn dieses Verhältniß, daß Einer das Gute voraus sehe, der Andere es ausführe, ist beyden gut, dem Herrn und dem Diener. 6) Die Natur hat also einen Theil der Menschen bestimmt zu dem, was des Weibes ist, und einen zu dem, was des Knechtes ist. Denn die Natur macht Nichts armselig wie unsre Kunst, die einerley Dinge zu verschiedenen Zwecken einrichtet, wie ein Delphisches Messer; 7) sondern was sie macht, macht sie zu einem bestimmten Zweck, jedes zu Seinem. Und auf diese Weise werden auch alle ihre Werkzeuge vollkommen, weil der Gebrauch derselben nicht zu vielerley Endzwecken tauglich, sondern nur zu einem einzigen ganz gewidmet ist.

Unter den Barbaren wird zwischen Weib und Knecht kein Unterschied gemacht. Die Ursache dieser Einrichtung ist, weil sie überhaupt alle Sclaven sind, und den Theil, der zum Herrschen gemacht ist, nicht haben.

6) A. untersucht diese Sätze noch besonders, und ich verspare bis dahin, was gegen dieselben zu bemerken seyn möchte.

7) Daß dieses eine Art von Dolch gewesen seyn soll, dessen man sich zum Schlachten der Opferthiere, zum Hinrichten der Uebelthäter, zur Wehre, allenfalls auch zum Brotschneiden bedienen konnte, bemerken die Ausleger. Die Sache ist unwichtig; der Hauptgedanke scheint mir aber mehr blendend als wahr.

Alle ihre Verbindungen zwischen Mann und Weib sind also auch nur Gesellschaften von Knechten und Knechtinnen. Deßwegen sagen unsre Dichter, der Grieche wäre billig der Herr der Barbaren. Eben als ob sie sagten: Barbar und Knecht wäre, der Natur nach, einerley. 8)

8) A. scheint diese Bemerkung nur gemacht zu haben, um dem Einwurf zu begegnen, daß bey vielen Völkern das Verhältniß der Weiber und der Knechte ganz das nämliche wäre. Er zielt übrigens hier auf die pathetische Rede der Iphigenia in Aulis, als ihre Mutter sie nicht wollte zum Opfer führen lassen. „Ich „gebe", läßt sie Euripides sagen, „meinen Leib dahin für „Griechenland! Tödtet mich und verstört Troja. Das wird „meinem Nahmen ein ewiges Denkmahl seyn, das sind meine „Kinder, mein Mann, mein Ruhm. Es ist billig, daß die „Barbaren Knechte der Griechen seyen, Mutter, nicht die „Griechen der Barbaren Knechte! Die sind immer Knechte, „jene immer frey." V. 1397. Eben dieser Dichter läßt an einem Ort die Helena klagen, daß sie unter Barbaren gekommen wäre; Sie, die Freye unter Sclaven! „Denn", sagt sie, „unter den Barbaren ist alles Knecht außer Einem." Helen., V. 284. Aristoteles spricht jedoch hier nur von den Nicht-Griechen, die er kannte, den Thraciern und den Asiaten; denn in dem übrigen Europa standen die Weiber oft in großem Ansehen. Auch war zu seiner Zeit alt-Griechischer Stolz vielleicht nicht mehr an seinem Platz, und die Römer vergalten den Griechen denselben zu andern Zeiten so reichlich, daß Cicero den Cäsar einmahl von ihnen sagen läßt, sie wären höchst abgeschmackt, (inepti,) und wüßten es so wenig, daß sie nicht einmahl ein Wort in ihrer Sprache hätten, diesen Fehler auszudrucken. Orat., II, 4. Die Griechen waren es indessen nicht allein, welche alle die, welche nicht ihre Sprache redeten, Barbaren nannten, sondern Herodot bemerkt eben das von den Aegyptiern. L. II, C. 151.

Aus diesen zwey Gesellschaften nun, des Weibes nämlich und des Mannes, und des Herrn und des Knechts, entsteht das erste Haus; und richtig sagt deßwegen Hesiod:

„Das Haus zuerst, das Weib, den Stier zum Pflug.“ 9)

Denn die Ochsen dienen den Armen statt der Knechte. Das Haus besteht also aus einer der Natur gemäßen Gesellschaft, welche den ganzen Tag über zusammen lebt. Die Glieder dieser Gesellschaft nennt Charondas 10) Tischgenossen; Epimenides 11) der Creter aber nennt sie Hausgenossen. 12) Die Gesellschaft vieler solcher Hauswesen, die sich zwar zusammen halten, aber nicht wegen des Bedürfnisses des täglichen Umganges, die machen ein Dorf, oder einen Flecken aus.

Solche Flecken und Dörfer sind anzusehen wie Kolonien, welche, den natürlichen Verhältnissen nach, aus den Auswanderungen der Familien zu entstehen pflegen. Diese Ausgewanderten sind nämlich, wie Einige sie nennen, Milch-geschwistrichte, Kinder, oder Kindeskinder.

Aus dieser Ursache wurden auch von Anfang her diese Gesellschaften der Hauswesen, welche zu Flecken oder Städten angewachsen waren, so wie nun ganze Völker, von

9) Hesiod: Ἔργα καὶ Ἡμέραι, V. 405.

10) Charondas, der berühmte Gesetzgeber der Catanäer in Sicilien, der über vier hundert Jahre vor unsrer Zeitrechnung gelebt hat. A. gedenkt seiner noch ein Mahl.

11) Epimenides aus Creta, welcher, nach Plato, die Athenienser wieder geheiligt hat, und der also ungefähr fünf hundert bis sechs hundert Jahre vor Christo lebte. Er soll Etwas über Creta geschrieben haben.

12) Ich habe lieber ὁμοκάπνους als ὁμοκάπους lesen wollen, weil das leztere Wort auch so viel heißt als Tischgenossen.

Königen beherrscht, weil sie nämlich aus lauter Leuten, welche der königlichen Regierung gewohnt waren, entstanden sind. Denn die Familien werden nach der Weise der Könige von den Aeltesten regiert, und so wurden es denn auch die Kolonien, wegen der Verwandtschaft ihrer Glieder. Das ist das, was Homer mit den Worten sagen will: Ein jeder giebt seinem Weib und seinen Kindern Gesetze. 13) Die Menschen lebten nämlich damahls sämmtlich noch zerstreut, und also wohnten auch nur die einzelnen Familien beysammen. Eben aus dieser Ursache sagt man auch, daß die Götter unter sich Könige hätten, weil nämlich alle Menschen ehemahls von Königen beherrscht wurden, und einige noch unter ihnen stehen. Denn so wie die Menschen sich vorstellen, daß die Götter ihnen an Gestalt ähnlich wären; so glauben sie auch, daß sie lebten, wie die Menschen leben.

Eine vollkommene Gesellschaft vieler Flecken macht einen Staat aus, der, so zu sagen, eine Gesellschaft ist, welche den äußersten Grad ihrer Selbstgenugsamkeit 14) er-

13) Das sagt Homer von den Cyclopen, Odyss., B. 9, V. 114. 115.

14) Ich habe geglaubt, ich könnte den Begriff des Wortes αὐταρκεῖα nicht besser als durch Selbstgenugsamkeit ausdrucken. Daß dieses Wort hier nicht in dem moralischen Sinn genommen wird, in welchem es auch Zufriedenheit mit dem, was man hat, bedeutet, sondern allenfalls in dem, in welchem es die Kraft bezeichnet, Alles aus sich selbst zu nehmen, versteht sich wohl von selbst. Auch ist es wohl überflüssig, zu bemerken, daß dieses Wort hier hinlänglichen Vorrath aller Bedürfnisse des Lebens und Unabhängigkeit, folglich auch Macht, sich zu vertheidigen, begreift.

reicht hat. Solche Staaten entstanden aber anfangs bloß aus dem Beysammen-leben; da sie aber einmahl entstanden waren, da ging ihr Zweck auch auf das Wohl-beysammen-leben.

Sind nun die einfachen Verbindungen, aus welchen der Staat entsteht, der Natur gemäß, so ist es auch der Staat selbst, weil beyde einerley Zweck haben, nämlich die Natur. Denn das, was ein Ding in seinem vollständigsten Zustande ist, das nennt man seine Natur. Hiernach beurtheilen wir die Natur des Menschen, des Pferdes, eines Hauses, u. s. w. Ferner, das, um dessen willen ein Ding da ist, der Zweck eines Dinges, ist immer sein Bestes: nun ist aber die Vollständigkeit eines Dinges sein Letztes, sein Zweck; also ist sie auch sein Bestes. 15)

Hieraus ist nun also klar, daß die bürgerliche Gesellschaft natürlich ist, und daß der Mensch ein Wesen ist, das von Natur zu einer solchen Gesellschaft gemacht ist. Ein Mensch, der, nicht durch Zufall, sondern seiner individuellen Natur nach, sich von der bürgerlichen Gesellschaft

15) Wenn man diese Darstellung der Entstehung der Staaten einer historischen Prüfung unterwerfen wollte, so würde sie sich wohl schwer rechtfertigen lassen. A. scheint zwar seine Idee auch historisch für wahr zu halten, indem er den Ursprung des königlichen Regiments in dem Verhältniß des Vaters zu den Kindern sucht. Allein er konnte ihn eben so wohl in dem Verhältniß des Herrn zum Knecht, selbst wie Er sich dieses Verhältniß dachte, finden lassen. Alle diese historischen Untersuchungen führen jedoch, bey dem Mangel glaubhafter Nachrichten, nicht weit. Auch war eigentlich die Frage, welche A. untersuchen wollte, nur die: ob die Staatsgesellschaft aus der Natur entsprungen sey. Selbst diese Frage löst aber der Phi-

trennt, muß entweder der schlechteste aller Menschen, oder mehr als ein Mensch seyn; wie Homer mit Abscheu von

losoph, wie mich dünkt, unrichtig, und nur durch einen Sprung im Demonstriren auf. Wenn man ihm, wie man gerne wird, auch zugeben will, daß die einzelnen Gesellschaften des Mannes und der Frau, der Aeltern und der Kinder aus der Natur entstanden sind, weil die Glieder derselben, ihrer Natur nach, nicht einzeln bestehen konnten; so hat er doch gar Nichts angeführt, um zu beweisen, daß auch diese ursprünglichen Gesellschaften, ihrer Natur nach, nicht allein hätten bestehen können. Ich glaube auch, man wird in der Natur des Menschen, das ist: in der unverdorbenen Natur des Menschen, aus welcher jene ersten Gesellschaften entstanden sind, Nichts finden, was die Verbindung der Familien zu Dörfern, der Dörfer zu Staaten, nöthig mache. Sieht man aber, wie der Mensch von der Natur sich entfernt hat, und, freywillig oder gezwungen von andern Menschen oder von außerwesentlichen Umständen, seine Bedürfnisse vergrößert hat; dann zeigt sich, wie er in die Nothwendigkeit verfiel, sich in größere Gesellschaften einzulassen, und Staaten zu binden, welche alsdann nicht mehr Werke der Natur, sondern Hülfsmittel sind, die nur der Natur nicht widersprechen, sondern unter die Classe der Dinge gehören, welche man in den Schulen δεύτερα κατὰ φύσιν nannte. Erst in dieser Bestimmung kann man sagen, daß der Mensch, durch den Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft, seine Vollständigkeit erlange.

Bey dieser Stelle kann ich mich übrigens nicht enthalten, zu bemerken: wie deutlich in dem Raisonnement des Philosophen das ächte Eudämonisten-System, das man nun so sehr vorschreyt, enthalten ist: Der Zweck eines Dinges ist sein Bestes: Vollständigkeit ist der Zweck eines Dinges; also sein Bestes! A. würde auch ohne Zweifel von diesem Schluß in seiner Ethik Gebrauch gemacht haben, da ihn derselbe geradezu auf das ächte Verhältniß der menschlichen Glückseligkeit zu der

dem spricht, der

Ohne Götter, ohne Gesetz, ohne Vaterland 16)

ist. Ein solcher muß von Natur ein zanksüchtiger Mensch seyn, weil er Niemanden hat, an dem er hängt, sondern lebt, wie der Vogel in der Luft!

Es ist der Mensch aber noch geselliger als die Bienen, oder als ein jedes anderes Geschöpf, das in Herden zusammen lebt. Denn ihm allein hat die Natur, die, wie gesagt, Nichts vergebens macht, die Sprache gegeben, die sie allen andern Thieren versagt hat. Die Stimme allein druckt jedes Gefühl des Leidens oder des Wohlseyns aus, und diese haben die Thiere so gut als der Mensch. Denn auch diese führt die Natur so weit, daß sie Gefühle des Schmerzens und des Wohlseyns haben, und daß sie auch diese Gefühle sich einander durch Zeichen zu verstehen geben können. Aber die Sprache setzt den Menschen noch über dies in den Stand, auch das, was nützlich, und das, was schädlich ist, anzuzeigen, also auch Recht und Unrecht. Und das ist dem Menschen vor allen andern Thieren eigen, daß er Empfindung für Tugend und Laster, für Recht und Unrecht u. dergl. in seiner Seele hat. Die Gemeinschaft in diesem ist es aber eben, was Familien und Staaten zu dem macht, was sie sind. 17)

menschlichen Tugend geführt haben würde, wenn er das Gute anders wo als in dem Ehrbaren gesucht hätte.

16) Diese Stelle ist aus einer Rede des Nestor genommen, und steht beynahe in eben der Anwendung im drey und sechzigsten Verse des neunten Gesanges der Iliade.

17) Ich habe diese kurz, und deßwegen dunkel ausgedruckte Stelle dem Wort nach übersetzt, um dem Leser nicht den Sinn auf-

Den Begriffen nach und in dem System der Natur sind die Staaten eher zu denken, als die Familien und als die Menschen selbst. Denn das Ganze muß eher gedacht werden, als seine Theile. Lös't den ganzen Menschen auf, so könnt ihr keine Hand mehr denken, noch einen Fuß, als etwa bloß dem Wort nach, wie wenn Einer sagte: eine steinerne Hand, oder dergleichen. Aber das würde nicht mehr ächte wahre Hand seyn. Alles, was da ist, wird bestimmt durch das, was es leisten soll und was es vermag; und ist es das nicht mehr, was es seyn soll, dann darf man auch es nicht mehr für eben das ausgeben, wenn man es gleich eben so benennen sollte.

zudringen, welchen ich in derselben finde. Vorher sagt A., daß diese Gesellschaften anfangs bloß wegen des Zusammen-lebens geschlossen worden wären: da aber die Menschen sie einmahl geschlossen gehabt hätten; wäre ihr Zweck auch auf das Wohl-beysammen-leben gerichtet worden. Nun sagt er, die Fähigkeit, sein Gefühl von Tugend und Laster, Recht und Unrecht auszudrucken, sey ein besonderes Eigenthum des Menschen, und die Gemeinschaft in diesen Dingen sey es, welche die Hausgesellschaften binde, und die Staatsgesellschaften. Das ist also das, wodurch das Wohl-beysammen-seyn möglich wird. So sagt A.! Dieses kann nun aber entweder so viel heißen: Die Uebereinstimmung in den Begriffen von Tugend und Laster, Recht und Unrecht, bindet diese Gesellschaften; oder es kann heißen: Der gegenseitige Genuß der aus diesen Gesinnungen fließenden Handlungen macht diese Gesellschaften zu dem, was sie sind. Der erste Sinn dieser Worte scheint den Begriffen der Griechen gemäßer, als welche die Gerechtigkeit immer in der Gesetzmäßigkeit suchten. Allein das Wort Gemeinschaft, dessen sich A. bedient, sagt doch mehr, als bloße Uebereinstimmung. Der

Es ist also klar, daß, dem System der Natur nach, die Staaten früher gedacht werden müssen, als die Menschen selbst. Denn wer außer der Gesellschaft für sich nicht selbst bestehen kann, der verhält sich zum Ganzen der Gesellschaft, wie sich andere Theile zu andern Ganzen verhalten. Der aber, welcher sich zu keiner Gesellschaft halten kann, oder wer so selbstgenugsam ist, daß er sich mit keinem zu verbinden braucht, der liegt außer dem Kreis der Staatsgesellschaft, und ist entweder ein Thier oder ein Gott. 18)

andere Sinn, den ich in diesen Worten finde, scheint mir wahrer, wohl auch schöner. Die Commentatoren, welche ich zu Rath ziehen konnte, behaupten, A. wolle sagen, daß der Mensch, um dieser Dinge theilhaftig zu werden, sich in die Gesellschaft begebe. Allein hier ist nicht die Rede von der Entstehung der Gesellschaft, sondern von der höhern Gattung des Gesellschaftstriebes, welcher sich gerade hierdurch von der bloß herdenmäßigen Geselligkeit der Thiere unterscheidet. Vielleicht scheint dieses Alles so vieler Worte nicht werth. Ich habe aber gern den Leser bey dieser Stelle aufgehalten, theils weil sie an sich schön ist, und theils weil A. in seiner Politik so viel auf den wichtigen Unterschied zwischen dem Beysammen-leben und dem Wohl-beysammen-leben gebauet hat.

18) Mich dünkt, A. bauet hier mehr auf seine Vordersätze als er sollte. Die Einlassung in die bürgerliche Gesellschaft ist dem Menschen nicht so wesentlich nothwendig, daß er aufhöre Mensch zu seyn, wenn er sich nicht in dieselbe begeben will. Da A. selbst eine Zeit annimmt, in welcher die bürgerliche Gesellschaft noch nicht geschlossen war, so wird er seine Alternativ zwischen Gott oder Thier wohl schwerlich rechtfertigen können. Man muß sich aber überhaupt an solchen Schlußfolgen bey dem A. nicht ärgern. Hier hat ihn vermuthlich das Wort: Selbstgenugsamkeit, verführt.

Alle Menschen haben also von Natur einen eignen Trieb zu einer solchen Gesellschaft, und dem Stifter der ersten hat die Menschheit den größten Theil ihrer Glückseligkeit zu danken. Denn so wie der Mensch, wenn er vollständig ist, was er seyn kann, das vortrefflichste Geschöpf ist; so wird er, wenn er sich losreißt von Recht und Gesetz, das abscheulichste seyn. Denn die bewaffnete Ungerechtigkeit ist die schrecklichste. Der Mensch aber hat von Natur in sich die Waffen der Klugheit und der Geschicklichkeit, 19) zwey äußerst zweydeutige Eigenschaften, deren er sich zum Guten eben so wohl bedienen kann, als zum Bösen. Deßwegen ist der Mensch, wenn er keine Tugend hat, das abscheulichste und wildeste aller Geschöpfe, und das ausschweifendste in der Wollust und in allen Arten sinnlicher Begierden. Die Gerechtigkeit aber ist die Seele der Staatsgesellschaft. Denn das Gericht erhält die Ordnung in dem Staat, und das Gericht ist nichts anderes, als das Urtheil über Recht und Unrecht.

19) Ich habe das Wort ἀρετή durch Geschicklichkeit übersetzt, weil die Bedeutung, in welcher es Tugend heißt, hier unschicklich wäre; denn es ist, zumahl nach A. System, kein Mißbrauch der Tugend möglich. Daß aber dieses Wort bey den Griechen, und selbst bey dem A., immer für jede gut wirkende Kraft, oft für bloßes Kunstgeschick genommen wird, ist bekannt.

Dritter Abschnitt.

Inhalt.

Weil die Staaten aus Haushaltungen bestehen, so wird der Anfang mit der Untersuchung von der Haushaltungskunst, nach den drey Verhältnissen zwischen Herrn und Knecht, Mann und Weib, Vater und Kind gemacht, und die Frage: ob das erste Verhältniß der Natur gemäß sey, aufgeworfen.

Da nun also gezeigt worden ist, aus welchen Theilen der Staat besteht, so müssen wir nun vor allen Dingen die Kunst, Haus zu halten, betrachten, denn der Staat besteht ja aus lauter Haushaltungen.

Die Theile einer Haushaltung sind die Glieder, welche dieselbe ausmachen.

Jede vollständige Haushaltung ist zusammen gesetzt aus Freyen und Knechten. Da man nun in jedem Ding, dessen Natur man untersuchen will, vor allen Dingen seine kleinsten Theile kennen lernen muß, und da die kleinsten und letzten Theile einer Haushaltung der Herr und der Knecht, der Mann und das Weib, der Vater und die Kinder sind; so muß man wohl erst untersuchen, was ein jedes dieser drey Dinge ist, und wie ein jedes beschaffen seyn muß. Daher entsteht denn eine dreyfache Wissenschaft: nämlich die von dem Verhältniß der Herren, der Eheleute und der Kinder. Laßt uns nun diese drey einmahl so annehmen.

Außerdem hat die Haushaltungskunst noch einen besondern Theil, welchen Einige für die Haushaltungskunst

selbst, Andere bloß für den wichtigsten Theil dieser Kunst halten wollen, und dieser Theil ist das so genannte Finanz-Wesen. [20]) Auch dieses müssen wir also untersuchen.

Zuerst müssen wir aber das Verhältniß zwischen dem Herrn und dem Knecht betrachten, theils um zu erkennen, wie Einer von diesen des Andern bedarf, theils aber auch, um zu versuchen, ob wir nicht vielleicht dieses Verhältniß besser erläutern können, als man es bisher eingesehen hat. Denn Einige glauben, daß dieses Verhältniß, zwischen dem Herrn und dem Knecht, auf wissenschaftlichen Grundsätzen beruhe, [21]) und daß die Wissenschaft, die auf diese Grundsätze gebauet würde, von der Haushaltungskunst, von der Staatskunst, von der königlichen Regierungskunst, wie wir gleich im Anfang bemerkten, in Nichts verschieden wäre: wogegen Andere behaupten, die Knechtschaft wäre nicht in der Natur gegründet, und nur das Gesetz habe den Unterschied zwischen Freyen und Knechten eingeführt. Denn die Natur, sagen sie, wisse Nichts von einem solchen

20) χρηματιστική. Dieses Wort braucht A. in dem Folgenden bald für jede Erwerbkunst, bald für die Geld-Erwerb-Kunst insbesondere. Im letztern Sinne am meisten. Weil nun das, was wir Finanzen nennen, auch diese weitläuftige und engere Bedeutung leidet und auch am meisten für Geld-Erwerb-Kunst insbesondere gebraucht wird; so habe ich dieses Wort gewählt. Da aber, wo diese verschiedene Bedeutung einen Mißverstand erregen könnte, habe ich Geld-Erwerb-Kunst gesetzt.

21) Dieses scheint auf Plato's und Socrates Lehre zu zielen, welche die Verhältnisse zwischen Herren und Knechten in gewissem Sinn als Gegenstand einer Kunst ansahen, die gelernt werden könnte. A. widerlegt in dem Folgenden diese Meinung, wobey ich das Weitere bemerken werde.

Unterschied unter den Menschen. Da also derselbe bloß durch die Gewalt behauptet werde, könne er nicht für gerecht geachtet werden.

Vierter Abschnitt.

Inhalt.

Um die in dem vorigen Abschnitt aufgeworfene Frage zu erörtern, wird nun die Natur des Knechts untersucht, und gezeigt, daß er nur Werkzeug in dem Hauswesen sey und einen Theil desselben ausmache, ohne für sich allein Etwas zu seyn.

---

[22]) Zu dem Hauswesen gehört irgend ein Vermögen, eine Besitzung. Die Wissenschaft, die Besitzungen zu verwalten, macht also einen Theil der Haushaltungskunst aus.

22) Conring vermuthet zwischen dem Schluß des vorigen Abschnitts und dem Anfang von diesem eine Lücke. Und allerdings, wenn man, wie er thut, diesen ganzen vierten Abschnitt mit dem dritten zusammen zieht, oder den ersten Satz des vierten, wie Victorius, noch an den dritten anhängt, scheint der Zusammenhang zu fehlen. Wenn man aber die Abtheilung so macht, wie ich sie, nach Duvalls Ausgabe, machte; so hängt dieser Satz, als Einleitung zu dem Folgenden, gar wohl zusammen. Man braucht auch über die Beziehung des Wortes ἐπεὶ nicht verlegen zu seyn: denn wenn man wörtlich übersetzt: Da die Besitzungen Theil des Hauswesens sind, so ist auch die Lehre von den Besitzungen Theil der Haushaltungskunst; so bezieht sich das ἐπεὶ gar richtig auf das καὶ: und daß diese Partikel häufig in dieser



Wenn Einer nicht das Nöthige besitzt, so kann er weder leben, noch viel weniger wohl leben. Und wie in den auf gewisse Zwecke beschränkten Künsten [23]) die Werkzeuge, welche diese Künste erfordern, unentbehrlich sind, wenn ihr Werk zu Stande gebracht werden soll; so muß auch, wenn die Haushaltung bestehen soll, in ihr ein jedes Werkzeug, das sie nöthig hat, bey der Hand seyn.

Nun giebt es aber zweyerley Arten von Werkzeugen: lebendige und leblose. So ist in dem Schiff das Steuerruder leblos, der Steuermann aber ist ein lebendiges Werkzeug der Schifffahrt, und ein jeder Gehülfe einer Kunst ist auch wohl nicht anders anzusehen, als wie ein Werkzeug derselben. Auf gleiche Weise ist auch nun jede Besitzung ein Werkzeug des Lebens, und das Vermögen ist nichts als ein Vorrath von Werkzeugen. Ein Knecht ist mehr nicht als eine lebendige Besitzung; und jeder Diener ist nur anzusehen wie ein besseres Werkzeug. Denn wenn die Werkzeuge alle ein Bewußtseyn hätten, oder auf den

Beziehung auf εἰ vorkomme, also auch auf das ἐπεὶ, ist aus Hoogween, de Part., C. 24, S. 1, bekannt genug.

23) ὡρισμέναι τέχναι habe ich durch Künste, die auf gewisse Zwecke beschränkt sind, übersetzt. Victorius glaubt, es sollten vollkommene Künste verstanden werden. Das Wort scheint mir aber eben so wenig diese Bedeutung zu verstatten, als der Gedanke, den A. hier ausdrucken will. Mich dünkt, A. hat bey dem Gebrauch dieses Beyworts auf den Unterschied der Künste gesehen, dessen er gleich in dem Anfang seiner Ethik gedenkt, und nach welchem einige bloß thätige Wirksamkeiten, (Ἐνεργείαι,) sind, wie z. B. die Tanzkunst, die Gymnastik u. dergl.; andere wirkliche Werke hervor bringen. Jene brauchen, in so weit sie bloß als thätige Wirksamkeiten betrachtet

Befehl thäten, was ihres Werks ist, wie man von des Dädalus Statüen [24]) oder von den Dreyfüßen des Vulcan [25]) sagt, die, wie der Dichter will, von selbst in die Versammlung der Götter liefen; wenn, sage ich, eben so die Weberspule von selbst hinlief, der Harfenkiel von selbst auf den Saiten hinstriche; so brauchten weder die Handwerker lebendige Hände, noch die Hausherren Knechte.

Das, was man gewöhnlich Handwerks-Werkzeuge nennt, ist aber von anderer Art, als die Besitzungen selbst. Jene bringen nur etwas Brauchbares hervor, diese aber sind selbst zu gebrauchen. Die Weberspule dient nur zum Hervorbringen eines Werks, das zu einem andern Gebrauche dient, als sie; aber das Gewand, das durch ihre Arbeit gewebt wird, der Teppich, der durch sie gewirkt wird, ist unmittelbar zu gebrauchen. Ist nun ferner das, was diesen unmittelbaren Gebrauch giebt, diesen Genuß unmittelbar verschafft, und das, was nur die

werden, nur Kräfte; andere Künste bringen aber wirklich Werke hervor, und diese brauchen Werkzeuge. Der Unterschied ist hier zu der Absicht des A. nicht ganz unnütz, auch an sich von einiger Wichtigkeit, wenn man den Zweck der Künste beurtheilen will, indem einige ihren Werth in sich haben, andere bloß um der Werke willen, die sie hervor bringen, geschätzt werden.

24) Es ist wohl allgemein bekannt, daß, weil Dädalus den Füßen seiner Statüen, die vordem theils ganz mangelten, theils zusammen hingen, die Stellung eines Menschenschrittes gab, man von ihm sagte, seine Statüen könnten gehen.

25) Auch die automatischen Dreyfüße des Vulcan wird jedermann aus dem 373sten Vers des 18ten Gesanges der Iliade kennen.

genießbare Sache hervor bringt, in sich und seiner Art nach verschieden; und gehören zur Hervorbringung des unmittelbaren Genusses eben so wohl eigenthümliche Werkzeuge, als zu der Hervorbringung der genießbaren Dinge eigne Werkzeuge gehören: so ist es natürlich, daß zwischen diesen Werkzeugen eben so gut ein Unterschied seyn müsse, als einer zwischen dem Genuß, oder dem unmittelbaren Gebrauch, und zwischen dem Hervorbringen des Genießbaren Statt findet.

Nun besteht aber das Leben im Thun, nicht in dem Hervorbringen eines gewissen Werks. Der Knecht ist also ein Diener des Thuns. [26])

26) A. scheint mir hier, mehr in der Absicht, seine Lieblings-Idee von den Knechten recht klar zu machen, als um der Sache selbst willen, eine sonst einfache Sache sehr zu verkünsteln. Um diese Stelle recht zu verstehen, und um den Zusammenhang seiner Gedanken zu fassen, muß man hier an die Art von Knechten gar nicht denken, deren die Alten sich wie Fabrikenarbeiter bedienten; sondern man muß bloß die Knechte vor Augen haben, welche dem Hauswesen und dem Hausherrn unmittelbar dienen. A. spricht zwar an einem andern Ort der Politik auch von jener Art von Knechten, und dort unterscheidet er sie von freyen Handwerkern ganz richtig. Hier aber will er den Knecht bloß als integranten Theil des Hauswesens ansehen und das Verhältniß dieser Art von Knechten und ihren Unterschied von andern Theilen des Hauswesens angeben.

Er fängt diese Untersuchung damit an, daß er Alles, was zu der Haushaltung gehört, als Werkzeug zu irgend einem Zweck ansieht. Diese Werkzeuge unterscheidet er nun ihrem Zweck nach. Den Zweck selbst aber erklärt er durch einen gegründeten Unterschied, den er auch schon in der Ethik vorgetragen hat. Er sagt nämlich: Alle Wirksamkeit ist entweder

Eine jede Besitzung ist anzusehen wie ein Theil von Etwas. 27) Ein Theil aber ist nicht nur Theil von etwas

ein Thun oder ein Machen. Jede Wirksamkeit, die bloß in sich betrachtet wird, das ist: jede, deren Zweck ohne Bezug auf die wirkende Kraft nicht gedacht werden kann, oder deren Zweck selbst bloß das Wirken ist; jede solche Wirksamkeit heißt ein Thun. So ist reden, denken, laufen u. s. w. nur ein Thun, (πρᾶξις.) Jede Wirksamkeit aber, welche ein Werk hervor bringt, ein Ding, das ohne Rücksicht auf die Wirksamkeit erkannt und gedacht werden kann, heißt ein Machen, (ποίησις,) z. B. ein Haus, ein Schuh u. dergl. Jedes Werkzeug, das bloß dazu dient, daß Etwas gethan werde, heißt πρακτικὸν, (ein thätiges Werkzeug.) Jedes Werkzeug, womit Etwas gemacht wird, heißt in unsrer Sprache schlechthin Werkzeug, (ποιητικὸν.)

Das Leben nun gehört zum Thun, denn das Leben besteht zwar in einer Wirksamkeit, aber durch das Leben allein wird Nichts hervor gebracht. Was also zum Leben gebraucht wird, ist ein thätiges Werkzeug. Von der Art nun ist der Knecht, wie er an dieser Stelle betrachtet wird. Wenn aber zu dem Leben Etwas gebraucht wird, das erst noch hervor gebracht werden muß, dann ist das, wodurch dieses hervor gebracht werden muß, ein Werkzeug im engern Sinne, (ὄργανον ποιητικὸν,) und der Gebrauch dieses Werkzeugs besteht dann bloß im Machen. Den Teppich brauchen wir zum Leben, aber das Weberschiff, wodurch der Teppich gewirkt wird, brauchten wir nur um des Teppichs willen.

Ungeachtet unsre Sprache auch den Unterschied anerkennt, und wir nicht von dem Weber sagen, er thut ein Stück Tuch; so pflegen wir doch, weniger bestimmt als die Engländer, zu sagen: was machst du? wenn wir sagen wollen: wie lebst du? Ich habe deßwegen lieber die Meinung des Philosophen durch eine andere Wendung ausdrucken, als

Anderm; sondern was Theil ist, ist auch in so fern nichts Selbstständiges, sondern ganz abhängig von dem, dessen Theil es ist. So ist es denn auch mit der Besitzung. Der Herr ist zwar nur Herr in Rücksicht auf seinen Knecht, aber er gehört dem Knecht nicht an; der Knecht hingegen ist nicht nur Knecht des Herrn, sondern er ist für sich Nichts, und ganz des Herrn.

Aus diesem Allen erhellet nun die Natur des Knechts und die Bedeutung dieses Nahmens.[28]) Wer zwar ein Mensch, aber von Natur so beschaffen ist, daß er nicht unabhängig seyn, nicht sich selbst angehören kann, sondern daß er von einem Andern abhängen muß, der ist ein Knecht von Natur. Der aber, welcher, ob er gleich ein Mensch ist, doch nur für ein Ding, das besessen werden muß, geachtet werden kann, der gehört nicht sich selbst, sondern Andern zu. Eine jede Besitzung aber ist ein be-

die Achtsamkeit des Lesers durch allzu große Genauigkeit ermüden oder verwirren wollen. Nur am Schluß dieser Untersuchung mußte ich mich mehr an die Worte binden. In der Stelle: „τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ὄργανα, ποιήτικα ὄργανα ἐστι· τόδε κτῆμα, πρακτικὸν“, habe ich κτῆμα nicht, wie gewöhnlich, durch Knecht übersetzt, weil die Beyspiele, mit welchen A. diesen Satz erläutert, bloß auf alle gemeine Besitzungen, nicht auf den Knecht insbesondere, angewendet werden können, ob ich gleich gestehe, daß der Philosoph sich hier zu allgemein ausdruckt, weil auch die hervor bringenden Werkzeuge zu den Besitzungen gehören.

27) In so fern nämlich von einem Ding noch gesagt werden kann, daß es eine Besitzung wäre.

28) Das Wort δύναμις ist im Griechischen sehr vieldeutig. Gewöhnlich heißt es Wirkungsfähigkeit, und so braucht es A.

sonderes, zu irgend einem unmittelbaren Gebrauch wirksames Werkzeug. 29)

Fünfter Abschnitt.

Inhalt.

Nach dieser Betrachtung über die Natur der Knechte wird nun im Allgemeinen gezeigt: daß das Herrschen und das Gehorchen in vielen Dingen ein ganz natürliches Verhältniß sey, und daß, wenn es Menschen gäbe, welche eben so beschaffen sind, wie das, was die Natur überall zum Dienen gemacht hat, und andere, die sie zum Regieren gemacht hat, wie z. B. den Körper und die Seele, die Knechtschaft auch in Ansehung solcher Menschen gerecht, und dieser Classe von Menschen nützlich sey.

Und nun müssen wir untersuchen, ob es Menschen gebe, die von Natur solche Werkzeuge sind, oder ob es keine solche giebt; ob es gerecht, und nicht vielleicht gar besser ist

oft in seinen speculativen Schriften und selbst in der Moral, so auch Plutarch in seiner Abhandlung von der moralischen Tugend, wo er das Aristotelische Moral-System erklärt. Hier aber kann, wie mich dünkt, dieses Wort nichts anderes sagen wollen, als: Bedeutung des Nahmens: Knecht.

29) Alle diese Sätze muß man immer nur unter der Voraussetzung ansehen, daß es Menschen gebe, welche, ohne andern Menschen anzugehören, für sich selbst nicht bestehen könnten. Außer dieser Voraussetzung würde immer der, welcher aufhörte Knecht zu seyn, wenn er nicht für sich bestünde, doch deßwegen nicht auch aufhören Mensch zu seyn.

für einige, daß sie Knechte sind; — oder ob alle Knechtschaft der Natur zuwider ist?

Diese Frage ist aus dem Begriff der Sache und durch die Betrachtung dessen, was wir täglich vor uns sehen, nicht so schwer zu entscheiden. Daß Einige regieren, Einige beherrscht werden, ist nicht allein nöthig, sondern auch beyden nützlich. Gleich bey der Geburt äußert sich der Unterschied zwischen regieren und regiert werden. Es giebt aber mehrere Arten so wohl von denen, die regieren, als von denen, die regiert werden. Je besser die sind, welche regiert werden, desto vorzüglicher ist die Art der Herrschaft, wie z. B., wenn es Menschen sind, oder Thiere. Denn je besser der ist, der Etwas macht, desto besser wird das Werk. Wo aber Eins ist, das regiert, und Eins, das regiert wird, da entstehen dergleichen Werke. [30]) Ueberall, wo Etwas aus mehrern Theilen zu einem Ganzen zusammen gesetzt ist, — sey es nun, daß diese Theile stetig zusammen hängen, oder daß sie nur verbunden sind, — da sehen wir immer und durchgehends, daß Eins ordnet und regiert, das Andere sich ordnen und regieren läßt. Dieses bemerken wir in der ganzen Natur, sonderlich da, wo das Ganze aus lebenden Theilen zusammen gesetzt ist. Selbst auch unter den Leblosen findet eine gewisse Herrschaft Statt, wie z. B. in

30) Conring vermuthet bey dem Anfang des folgenden Satzes eine Lücke. Vermuthlich weil bey ὅσα γὰρ das γὰρ sich nicht auf den nächst vorher gehenden Satz bezieht. Es bezieht sich aber auf den ganzen Hauptgedanken, vom Herrschen und Beherrscht werden.

der Harmonie; doch das gehört wohl mehr zu einer andern Untersuchung. [31])

Das Lebendige besteht aus einem Leibe und einer Seele. Und nach der Einrichtung der Natur ist diese die Regentinn, jener ihr Sclave. Denn wenn man untersuchen will, was der Natur gemäß ist; so muß man die Dinge in dem Zustand betrachten, in welchem sie noch so beschaffen sind, wie die Natur sie gemacht hat, nicht in einem verdorbenen Zustand. Wir müssen uns also einen Menschen denken, der an Leib und Seele vollkommen ist. In einem Solchen ist dieses Verhältniß offenbar, und nur in den Lasterhaften oder in denen, welche lasterhafte Neigungen haben, scheint oft der Leib über die Seele zu herrschen, eben weil sie Nichts taugen und von der Natur sich entfernt haben.

31) Victorius will auch gleich in dem Anfang dieses Satzes statt lebenden, leblose lesen, und beruft sich auf alte Uebersetzungen und auf das Ansehen des heil. Thomas. Das καὶ γὰρ, welches ich durch Selbst auch übersetze, müßte dann durch Denn auch übersetzt werden. In der That kommt aber wenig darauf an, denn es ist doch eine bis zum Mißbrauch uneigentliche Bedeutung, wenn man von dem, was sich nach einem Verhältniß richtet, sagen will, daß es diene. Zu Mißbräuchen dieser Art wurden die Griechen oft durch die Lebhaftigkeit ihres Witzes, und ihre Sophisten noch öfter von der Begierde, durch Blendung ihre Gegner zu besiegen, verleitet. Selbst A. konnte, bey seiner oft ängstlichen Unterscheidungssucht und bey der Trockenheit seines Geistes, sogar in seiner speculativen Philosophie dem Reitz, den Worten solche Gewalt anzuthun, nicht immer widerstehen.

Wir können also, sage ich, gleich anfangs in dem Menschen selbst eben das Verhältniß erkennen, welches zwischen dem Herrn und dem Diener, oder in dem Staat zwischen dem Regenten und den Unterthanen Platz findet. Denn die Seele herrscht über den Körper, wie der Herr über den Knecht. Der Verstand aber herrscht über die Begierden, wie der Regent über seine Unterthanen. Es ist also offenbar, daß es nach dem Gang der Natur dem Körper vortheilhaft ist, von der Seele regiert zu werden, und daß es den Begierden nutzt, wenn sie dem Verstand und der Vernunft gehorchen. Wenn aber beyde gleich stehen in dem Regiment, oder wenn vollends das, das gehorchen soll, gebietet, dann befinden sich allerdings beyde übel dabey.

Ferner ist es auch zwischen dem Menschen und den Thieren nicht anders. Die zahmen sind ihrer Natur nach besser als die wilden: allen aber ist es gut, wenn sie dem Menschen gehorchen, denn alsdann erst sind beyde sicher.

Eben so verhält sich das Weib zum Mann. Dieser ist von Natur stärker, jenes schwächer; also muß dieses gehorchen, jener regieren. Und wie es in diesem Allen ist, so ist es auch in Rücksicht von Mensch auf Mensch. Wer unter den Menschen so sehr von dem andern verschieden ist, wie der Leib von der Seele, oder wie der Mensch von dem Thier, und dahin gehören alle die, deren ganzer Werth in dem besteht, was des Körpers ist, und die von dieser Seite ihren Vorzug haben, alle die sind Knechte von Natur, und allen diesen ist es, wenn ich vorhin richtig geschlossen habe, besser, auf die Art regiert zu werden. Denn wer im Stand ist, eines Andern zu seyn, der ist

von Natur zum Knecht gemacht, und eben deßwegen ist er eines Andern geworden. Und wer zwar Vernunft, aber gerade nur so viel von ihr hat, daß er ihre Sprache vernehmen kann, nicht so viel, daß sie selbst in ihm wirkt, der ist auch Knecht von Natur, ob er gleich von den Thieren verschieden ist, die nicht einmahl die Vernunft verstehen, sondern nur nach ihren Instincten wirken. —

Selbst auch in Ansehung des Gebrauchs, den man von beyden, den Thieren und solchen Menschen, machen kann, ist der Unterschied zwischen beyden nicht einmahl groß; denn in dem, was wenigstens die Arbeiten des Körpers betrifft, vermag ein zahmes Thier meist eben so viel als ein Knecht.

Ja, es scheint sogar die Absicht der Natur zu seyn, daß selbst die Körper der Freyen und der Knechte verschieden seyn sollten: daß diese nämlich stark seyn sollten, um ihrem Zweck gemäß zur körperlichen Arbeit tauglich zu seyn; jene aber sollten eine geradere Stellung haben und ungeschickt zu solchen Werken seyn, hingegen desto geschickter zu dem Leben in dem Verhältniß der bürgerlichen Gesellschaft, welche eben so wohl Fähigkeit zu den Friedensgeschäften fordert, als zu den Arbeiten des Kriegs. Freylich sehen wir oft auch im Gegentheil Freye mit Sclavenkörpern und Sclaven mit freyen Seelen; wäre das aber nicht, und wären die Unterschiede der Körper nur so groß, daß einige den Bildern der Götter ähnlich wären, so würde jedermann gestehen, daß alle andere sich diesen unterwerfen müßten. Ist aber dieses in Ansehung der Körperwahl, so ist es offenbar, daß wir noch vielmehr die Seelen eben auf diese Weise ordnen müß-

ten. — Allein es ist nicht eben so leicht, die Schönheit der Seele zu erkennen, als man die Schönheit der Körper sehen kann. Indessen ist denn doch klar, daß die Natur einen Unterschied unter den Menschen macht, und einige zu Freyen schafft, einige zu Knechten, und daß auf diese Art die Knechtschaft gerecht und manchen Knechten selbst nützlich ist. [32])

32) Dieses ist denn nun die berufene Lehre des Aristoteles von der Knechtschaft von Natur. Der Philosoph kommt in dem Fortgang seines Werks noch oft auf dieselbe zurück. Da aber hier der Hauptsatz dieser Materie ist, so halte ich es für nöthig, einige Bemerkungen darüber zu machen.

Im vorigen Jahrhundert hat man noch scharf über diese Materie gestritten. Jetzt wird wohl schwerlich jemand mehr den Philosophen vertheidigen wollen, und doch ist der Irrthum, den A. in der Anwendung eines richtigen Grundsatzes sich zu Schulden kommen läßt, noch sehr oft selbst bey denen zu bemerken, welche am heftigsten gegen die hier geäußerten Ideen declamiren. Mich dünkt, A. konnte sich einmahl von dem National-Vorurtheil, daß die Sclaverey unentbehrlich wäre, und noch weniger von dem Philosophen- und Aristokraten-Vorurtheil, daß diejenigen, die ohne Arbeit leben können, und diejenigen, welche sich bloß mit den Wissenschaften abzugeben brauchen, eine bessere Gattung von Menschen wären, als die übrigen, nicht losmachen. Er wollte, wie es zu geschehen pflegt, diesem Vorurtheil ein vernunftmäßiges Ansehen geben, und verfiel deßwegen auf die Verwechselung der Begriffe vom gut handeln und vom gerecht handeln; zwey Begriffe, über deren Verwirrung der Persische Gerechtigkeitslehrer des Cyrus diesen schon im Knabenalter strafte, und durch deren nahe Verwandtschaft Socrates den armen Euthydemus so sehr in die Enge trieb, daß er endlich seine Schwäche einsehen lernte. Xenoph. Mem., L. IV, C. 2.

Es ist wohl keine Sprache, welche dem Wort: Gerechtigkeit, nicht einen doppelten Sinn beylegte. Ein Mahl im weitläuftigen Verstand, in welchem dieses Wort alle Tugenden, alle Handlungen, die nach dem Gesetz der Weisheit gethan werden, begreift; und dann im engern Verstand, in welchem dasselbe bloß das bezeichnet, was nach dem Grundsatz der Gleichheit, die nur durch eigne oder für eigen zu achtende Handlungen aufgehoben werden kann, unter den Menschen gethan wird. Der letztere Begriff des Worts: Gerechtigkeit, ist offenbar dem erstern untergeordnet, und alle die Beyspiele, auf welche A. die Knechtschaft von Natur gründet, beziehen sich bloß auf diese Rücksicht der Unterordnung beyder Begriffe. Auch lassen sich häufige Beyspiele finden, in welchen eben deßwegen Ungerechtigkeiten löblich werden, als z. B. dem Rasenden das Schwert, das er bey uns hinterlegt hat, versagen; dem Kranken durch Betrug ein Heilmittel eingeben; den, der Mord oder Diebstahl vor hat, auf Irrwege führen, u. dergl. Aber in allen den Fällen, in welchen die Gerechtigkeit im eingeschränkten Sinn der Gerechtigkeit in dem weitläuftigen Sinn nachgesetzt werden muß, in allen Umständen, in welchen wir durch Verletzung des Grundsatzes der Gleichheit, also durch Unrecht thun, doch Gutes thun, müssen wir von der Güte unsrer Handlung durch vollständige Uebersicht aller ihrer Folgen gänzlich überzeugt seyn. Wegen dieser Voraussetzung findet bey Gott, als der höchsten Weisheit, die Gerechtigkeit in dem engern Sinn gar nicht Statt; aber bey uns muß, nur wenige Fälle ausgenommen, sie allein unsre Richtschnur in unserm Betragen gegen andere Menschen seyn, weil uns die Einsicht von dem, was Andern gut oder nicht gut ist, so selten beywohnen kann.

Diesen Unterschied der Gerechtigkeit im weitläuftigen und im engern Sinn kannte Aristoteles sehr wohl. Er hat ihn in seiner Ethik weitläuftig aus einander gesetzt und oft gut benutzt. Aber bey seiner Lehre von der Knechtschaft von Natur hat er ihn ganz aus dem Auge verloren. Nach ihm verliert der Knecht ganz seine Selbstständigkeit, er ist Nichts ohne den

Herrn: und dieser Zustand soll ihm gut seyn, so gut seyn, daß er moralisch gezwungen ist, sich einem Herrn zu unterwerfen; so gut, daß, wie in der Folge noch gesagt wird, der zum Herrn Geborne berechtigt ist, den zum Knecht Gebornen mit Gewalt in die Knechtschaft zu stoßen. Kann dieses wahr seyn, so kann es bloß gegen Vernunftlose, Wahnsinnige, Rasende wahr seyn; bey allen Andern, die nicht offenbar in dem Zustand sind, würde es nicht allein an einem Richter fehlen, wer Knecht, wer Herr seyn sollte, sondern es würde auch offenbar seyn, daß nie Etwas aus diesem Verhältniß entspringen könnte, das so gut wäre, daß es die Selbstständigkeit, die in demselben für den Knecht verloren ging, aufwägen könnte.

Darüber wird also wohl Niemand mehr streiten. Aber wie hier Aristoteles, um seine Idee gelten zu machen, einem nie zu hoffenden Vortheil zu Liebe, Recht und Gerechtigkeit aufopfern will, so sehen wir doch noch alle Tage, daß so viele Philosophen alle Gesetze des bürgerlichen Verhältnisses, alle Grundsätze der Religion, selbst alle Sittlichkeit und Tugend, zerreißen und zertreten, weil sie glauben, daß es gut wäre, wenn jedermann so dächte, wie sie; und so viele politische Schriftsteller, Räthe und Volksdiener oder Fürstendiener sehen wir täglich noch Aufhebung aller Privilegien, Verwerfung aller Ansprüche, Vernichtung aller Rechte anpreisen, anrathen und durchsetzen, um das, was sie Staatenwohl oder Menschenwohl nennen, auf diese Trümmer zu erbauen, ohne zu denken, daß die Erhaltung und die gewissenhafte Handhabung des Rechts im engern Verstand immer das höchste gemeine Beste ist, mit welchem nur der, der Alles sehen und übersehen kann, und dem vollkommne Güte und Weisheit wesentlich ist, irgend ein anderes in Vergleichung setzen darf. Ich glaube, Aristoteles hat in seiner Behauptung von der Knechtschaft von Natur weniger geirrt, als diese Philosophen und diese Staatsmänner, so sehr er geirrt hat!

Auf gar andern Grundsätzen als auf diesen ruht aber die Lehre von der Leibeigenschaft, bey welcher Verträge voraus ge-

setzt werden, und in welcher die Selbstständigkeit des Menschen nicht verloren geht, sondern nur die Anwendung seiner Kräfte veräußert worden ist. A. ist in dem, was er oben in dem zweyten Abschnitt von der Knechtschaft zur Selbsterhaltung sagte, dieser Idee nahe gewesen, und Athenäus führt auch Beyspiele von solchen Knechtschaften bey den Alten an, welche durch Verträge eingeführt worden und aus diesem Grund der Selbsterhaltung entsprungen sind, wenn er im fünften Buch, p. 265 Edit. Casaub., bemerkt: daß der Philosoph Posidonius erzähle, es hätten sich zu seiner Zeit viele Leute, weil sie sich selbst nicht hätten nähren können, zu andern in die Knechtschaft begeben, auch das ganze Volk der Mariandriner hätte sich aus der nämlichen Ursache den Herakliden überlassen. Selbst die Thessalischen Penesten, deren A. in dem Folgenden gedenkt, sollen auf diese Art Leibeigne der Thessalier geworden seyn. Eine solche Art von Leibeigenschaft läßt sich auch nicht nur nach der Gerechtigkeit, sondern zugleich, mit einiger Milderung, nach den Grundsätzen des Aristoteles wohl verantworten, und als eine Knechtschaft ansehen, welche, wenn sie gleich nicht von der Natur herkommt, ihr doch nicht entgegen ist. Denn in diesen Fällen ist es offenbar dem Herrn und dem Leibeignen gut, wenn sie sich in dieses Verhältniß setzen. Und ich glaube, daß diejenigen, welche so sehr, selbst gegen dieses Verhältniß, eifern, viel zu allgemein in ihrem Urtheil sind. Ich weiß wohl, was über die Unveräußerlichkeit der menschlichen Rechte und gegen die Verpflichtung der Kinder durch Verträge ihrer Aeltern gesagt zu werden pflegt. Allein die erste dieser Materien ist bey weitem noch nicht klar gemacht, wenn von Dingen die Rede ist, ohne welche der Mensch noch immer Mensch bleiben kann. Und was die andere wichtigere Einwendung betrifft; so läßt sich durch billige Gesetze der Loskaufung jeder Schein der Ungerechtigkeit gegen die Kinder der Leibeignen heben. Da aber, wo es nicht wahrscheinlich ist, daß der Leibeigne, ohne sich oder dem Staat zur Last zu fallen, frey leben könne; da würde, dünkt mich, eine billige und weise Gesetzgebung über dieses Verhältniß ungleich nützlicher seyn, als die gänzliche Aufhebung desselben.

Sechster Abschnitt.

Inhalt.

Es werden verschiedene Meinungen über die Knechtschaft der Kriegsgefangenen angeführt, und es wird gezeigt, daß so wohl diejenigen, welche diese Knechtschaft ganz verwerfen, als auch die, welche glauben, die Knechtschaft der Kriegsgefangenen wäre der Natur gemäß, Unrecht haben, weil beyde Meinungen auf verschiedenen Begriffen vom Recht beruhen. Hingegen wird die Meinung derjenigen, welche die Knechtschaft, in so fern sie nicht nach dem Positiv-Gesetz betrachtet werden wolle, im Allgemeinen mißbilligen, für gegründeter geachtet, und nur die, welche zum Besten so wohl des herrschenden als des gehorchenden Theils gereicht, für gut und gerecht erklärt.

Mit dem Allen kann man indessen doch leicht einsehen, daß diejenigen, welche anders denken, auch auf gewisse Art Recht haben. Denn es giebt zweyerley Arten von Knechten: diejenigen, von welchen wir bisher gesprochen haben, und die, welche nicht die Natur, sondern das Gesetz zu Knechten macht.

Dieses Gesetz ist eine Art von Uebereinkunft unter den Menschen, nach welcher der, welcher in dem Krieg

Wo man dasselbe aber aufheben will, da muß wenigstens vorher dafür gesorgt werden, daß auch der, welcher der Leibeigenschaft entlassen wird, Nahrung und Unterkommen finden könne. Da, wo man die Leibeigenschaften nur in willkührliche Pachte verwandelt, da wird bloß die Leibesfreyheit dem Entlassenen ungleich drückender werden, als ihm je die Leibeigenschaft gewesen ist!

überwunden worden ist, das Eigenthum seines Siegers wird. Gegen dieses lehnen sich nun diejenigen auf, welche sich mit den Gesetzen abgeben, und declamiren dawider, gleich unsern Rednern; indem sie es abscheulich finden, daß der, welcher stark genug wäre, einen Andern zu bezwingen, und Nichts für sich hätte, als den Vorzug der Gewalt, bloß dadurch der Herr des Bezwungenen werden sollte.

Diese Meinung wird aber von Andern, die auch zu den Weisen gehören, nicht gebilligt, und vielen Zweifeln ist sie allerdings unterworfen, weil Tugend und Menschenwerth, wenn er einen Anhang bekommt, am meisten mächtig wird, seine Widersacher zu bezwingen, und weil der Sieg immer für den ist, der irgend an Etwas einen Vorzug hat. Es scheint demnach, daß bey dem Gesetz der Kriegsknechtschaft eine solche Gewalt voraus gesetzt werde, welche nicht ohne Tugend ist, [33]) und daß also diese Frage nur von dem Begriff abhange, den man sich

33) Conring vermuthet hier eine Lücke. In der That ist aber wohl keine da. Aristoteles läßt zuerst diejenigen, welche sich gegen die Kriegsgefangenschaft erklären, reden. Sie sagen, es wäre abscheulich, (δεινὸν,) daß die bloße Uebermacht Jemanden sollte in die Sclaverey stoßen können. Hierauf antworten die Vertheidiger der entgegen gesetzten Meinung, daß der Sieg nicht bloß eine Folge der Gewalt sey, sondern daß er immer Etwas von Tugend in dem Sieger voraus setze. Da nun aber damit nicht bewiesen ist, daß der Vorzug der Tapferkeit Herrenrechte gebe; so will A., wie mich dünkt, ganz zusammen hängend die Untersuchung auf die Frage vom Recht hinlenken.

von dem Recht und dem Unrecht gemacht hat. Dieser Begriff setzt nun bey den Einen das Wohlwollen der Menschenliebe voraus; den Andern aber scheint gerade das der Gerechtigkeit gemäß, daß der Bessere über den Schlechtern herrsche. [34]) Ist nun aber dieser Begriff nicht vorher berichtigt, so entscheidet die eine Meinung so wenig als die andere [35]) über die Frage: ob dem, welcher vorzüglich tugendhaft ist, nicht bloß deßwegen zukomme, zu herrschen und zu regieren.

Noch Andere, welche sich das Ansehen geben, daß sie überhaupt eine gewisse Art von Recht oder Unrecht in dem Gesetz, (welches wirklich ein Theil des Rechts ist,) fänden, halten die Knechtschaft, die aus dem Krieg entstehe, in Rücksicht auf diese Art von Recht, das auf dem Gesetz ruht, für gerecht, in sich aber nicht. [36]) Wie

34) Hier findet Conring abermahls eine Lücke, wegen unrichtiger Beziehung der Partikel ἐπεὶ. Wenn man aber das ἐπεὶ für *siquidem*, indem, nimmt, so sehe ich, da die Gedanken zusammen hängen, auch in den Worten keinen Mangel.

35) Auch hier vermuthet Conring eine Lücke, weil ihm der Zusammenhang zu fehlen scheint. Vermuthlich hat ihn der Gebrauch der Partikel ὡς irre gemacht; daß diese Partikel aber auch so viel als so daß sagen kann, beweis't Hoogween, p. 770, 23.

36) Ich weiche hier von der Erklärung der Ausleger ab. Victorius will, daß man statt ὅλως δ' οὔ φασι lesen sollte: ἅμα δ' οὔ φασι. Nach der ersten Lesart würde diese Stelle sagen: daß einige diese Art von Knechtschaft an sich für ungerecht hielten, in gewisser Rücksicht aber nicht; nach der andern: daß sie zugleich gerecht und ungerecht sey, folglich auch in gewisser

wäre es, sagen sie, wenn der Krieg selbst mit Unrecht angefangen worden wäre? Und wie kann man überhaupt den, der unverdienter Weise in die Sclaverey verfallen ist, für einen Knecht halten? Wollte man das, fahren sie fort, so würde man oft diejenigen, welche man für die Edelsten hielte, zur Knechtschaft verstoßen sehen; und würden diese dann zufällig verkauft, so würden ja oft die Kinder der edelsten Aeltern geborne Sclaven werden. Aus dieser Ursache wollen sie denn auch dergleichen Kriegsgefangene nicht, sondern nur die, welche aus den Barbaren gefangen würden, für Sclaven halten lassen. 37)

Diejenigen, welche die Sache so ansehen, scheinen aber nur die Knechtschaft, die von der Natur herkommt, vor Augen zu haben, wovon vorhin schon vieles gesagt worden ist. Denn das kann man in so fern nicht läugnen, daß es Leute giebt, die, sie mögen stehen, wo sie wollen, Knechte sind, wogegen Andere es nirgends seyn

Rücksicht. Diese Rücksicht suche ich nun in dem Völkerrecht, oder überhaupt in dem Gesetz, und ich glaube, daß mich nicht allein die Parenthese, (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι,) dazu berechtigt, sondern auch, daß, wenn man diese Beziehung nicht ausdruckt, diese dritte Meinung von den beyden ersten nicht verschieden ist.

37) A. scheint mir hier auf eine Stelle in Plato's Republik zu zielen, wo gerathen wird, daß die Griechen keine Griechischen Kriegsgefangenen in die Sclaverey stoßen sollen, sondern nur die Barbaren. Plato läßt sich aber an diesem Ort, B. V, p. 469, auf das Recht selbst nicht ein. Auch hier vermuthet Conring zwischen den Worten: „geborne Sclaven werden“, und: „Aus dieser Ursache“ u. s. w., eine Lücke, die ich nicht finde.

können. Eben so ist es aber auch mit dem Adel, [38]) den die Griechen für ein solches Eigenthum ihrer Nation halten, daß sie glauben, sie besäßen ihn nicht nur unter ihrem Volke, sondern an allen Orten; wogegen sie ihn den Barbaren nur in dem Land der Barbaren zugestehen, und sonst nirgends. Eben als wenn es einen besondern Adel gäbe, der seinen Vorzug in sich hätte, und einen andern, dem dieser Vorzug nur unter Umständen zu-

38) Das Wort εὐγένεια kann wohl nicht anders als durch Adel übersetzt werden. Ich finde indessen nicht, daß bey den Griechen, ausgenommen wenn jemand den Ursprung seiner Familie von den Göttern oder den Helden herhohlen konnte, eine lange Reihe adeliger Vorfahren einen Vorzug vor einer kurzen gehabt hätte, wie dieses der Fall bey den Römern war und bey uns ist. Sie forderten, wie A. in einem Fragment über diesen Gegenstand sagt, welches ich in dem 6ten Band, S. 142, meiner kleinen Schriften übersetzt habe, mehr nicht, als Abstammung von einem reichen Vater, der in seinem Vaterland in Ehren stand. Die Ursache dieses Unterschiedes scheint mir darin zu liegen, daß so viele Griechische Völkerschaften democratisch regiert wurden. Da nun in diesen Staaten die Geburt kein Vorrecht gab, und der Adel allein nicht in dem Besitz der ersten Regierungsstellen war; so konnte auch derselbe die übrigen Bürger nicht so leicht von Gelegenheiten, auch ihre Familien empor zu heben, ausschließen. In Rom hingegen war anfangs, und in dem übrigen spätern Europa war der Adel lange ausschließlich in dem Besitz dieser Regierungsrechte. Als aber nachher verschiedene Revolutionen, Geldreichthum, Bedürfniß der Wissenschaften, veränderte Kriegskunst, auch dem Bürgerstand Zutritt zu höhern Stellen gab, da fing man erst an, Ahnen zu zählen. Ich bemerke dieses hier, weil in der Folge sonst die Verschiedenheit der Begriffe über diesen Gegenstand Mißverstand veranlassen könnte.

komme. In dem Sinn sagt die Helena des Theodectes: 39)

„Von beyden Seiten göttlichen Geschlechts,
„Wer darf mich eine Sclavinn nennen?“

In dieser Voraussetzung wird der ganze Unterschied zwischen Freyheit und Knechtschaft, Adel und Unadel nur in den natürlichen Werth eines jeden gesetzt; denn sie behaupten, daß, wie ein Mensch nur Menschen zeuge, und ein Thier nur Thiere, so auch der gute Mensch nur Gute hervor bringen könne. — Und in der That ist auch das oft die Absicht der Natur, aber sie vermag es nicht immer; und weil sie es nicht immer vermag, hat die Frage von dieser Seite große Schwierigkeiten, so daß man nicht behaupten kann, daß die Natur die Kriegsgefangenen zur Sclaverey, die Sieger zur Herrschaft bestimmt habe, sondern daß man bey diesen nur darauf sehen müsse, ob sie in dem Verhältniß stehen, daß es dem Einen eben so gut vortheilhaft sey, beherrscht zu werden, als es dem Andern nützlich ist, diesen zu beherrschen. Und in dem Fall ist es auch gerecht, und jener muß alsdann gehorchen, dieser muß regieren, nach dem Maaß nämlich, und in der Rücksicht, welche dieses Verhältniß vom Anfang voraus setzte, also auch despotisch. 40)

39) Ein tragischer Dichter aus Phaselis, einer Stadt in Lydien. Er soll Isocrates, vielleicht selbst Aristoteles Schüler gewesen seyn. Von seinen Tragödien sind nur noch einige Fragmente übrig.

40) Conring vermuthet hier wieder drey Lücken. Allein bey dem Aristoteles muß man nicht an jedem schroffen Uebergang Lücken suchen. Ich habe dieser Periode Nichts geliehen, und doch hängen die Gedanken gut zusammen. Nur habe ich da, wo A. überhaupt sagt: οἱ μὲν φύσει δοῦλοι u. s. w., Kriegsge-

Aber gehorcht der Eine oder herrscht der Andere nicht gut, dann ist es beyden schädlich. Denn was dem Theil schadet, schadet auch dem Ganzen, dem Leib so wohl als der Seele. Der Knecht ist aber anzusehen wie ein Theil des Herrn, wie ein außer ihm bestehender lebendiger Theil seines Leibes. Deßwegen ist es beyden, dem Herrn und dem Knecht, die von Natur mit einander in dieses Verhältniß gesetzt worden sind, nützlich, wenn sie sich einander lieben. [41]) Ist aber das Verhältniß bloß auf das positive Gesetz gegründet und erzwungen, folglich nicht so, wie wir voraus gesetzt haben, dann leiden beyde darunter. [42])

fangene und Sieger gesetzt, weil der Philosoph bloß von der Kriegssclaverey spricht, und sich widersprechen würde, wenn man ihn von der Knechtschaft überhaupt verstehen wollte. Sieht man nun diese Stelle so an; so braucht man nicht, wie Silburg, nach Muretus, will, zu lesen: καὶ εἰσὶ, καὶ οὐκ εἰσὶν u. s. w. (Es giebt also Knechte, die von Natur, und solche, die nicht von Natur Knechte sind.)

41) Plato hatte eine andere Meinung von dem Verhältniß zwischen Herren und Knechten, und schlägt in seinem sechsten Buch von den Gesetzen, S. 777, eine Art, wie sie zu behandeln wären, vor, welche alle Liebe ausschließt.

42) In diesem Abschnitt wollte A. einem Einwurf begegnen, welcher seiner Idee von der Knechtschaft entgegen stand. Man konnte nämlich sagen: Wenn nur die Natursclaverey gerecht ist; so müssen entweder die durch das Kriegsrecht in Sclaverey Gefallenen alle geborne Knechte seyn, oder diese Art von Sclaverey ist ungerecht. Diese Sclaverey war nun in der That nicht in ganz Griechenland gewöhnlich, denn wie Athenäus, L. VI, Fol. 265, bemerkt, sollen die Phocäer und Lokrier die Kriegsgefangenen nicht zu Sclaven gemacht haben, und die

übrigen Griechischen Völker hätten nur die Feinde, welche sie selbst gefangen hätten, zu Knechten gemacht, bis die Einwohner von Chius den Sclavenhandel angefangen hätten. Doch scheint die letztere Nachricht wohl nicht richtig, weil schon die gute alte Euryclea, wie Homer erzählt, von dem Laërtes um eine große Summe Geldes erkauft worden war. Uebrigens findet sich A. bey dieser Untersuchung ein wenig in Verlegenheit. Seine nicht sehr deutlich ausgedruckten Gedanken scheinen mir so zusammen zu hängen: Er führt drey verschiedene Meinungen über die Frage an: ob es Recht sey, die Kriegsgefangenen zu Sclaven zu machen. Einige, sagt er, hielten diese Art von Sclaverey ganz für Unrecht, weil Gewalt kein Recht gebe; Andere glaubten denn doch, da der Sieger immer mehr Werth haben müsse, als der Besiegte, so könne man ihm dieses Recht, aus einer Gewalt, die zugleich auf einem Werth der Tugend ruhe, nicht absprechen. Da diese beyden Meinungen Nichts enthalten, was eigentlich ein Recht begründen könnte; so bringt A. noch eine dritte bey, welche, unabhängig vom dem Gesetz, der ersten, aber, mit Rücksicht auf das positive oder stillschweigende Völkerrecht, der letzten Meinung beystimmt.

Da hier nicht davon die Rede war, was diese Art von Gesetzen verordnet, sondern davon, ob diese Gesetze selbst gerecht sind; so hätte A. sich darüber auslassen sollen. Er begnügt sich aber, nur die Sitte von der Sclaverey der Kriegsgefangenen mit seiner Idee von der Sclaverey überhaupt zu vergleichen: und da er sich auch hier nicht wohl helfen kann, indem daraus, daß Einer in die Kriegsgefangenschaft gefallen ist, gar nicht folgt, daß er zum Knecht von der Natur gemacht worden wäre; so giebt er so viel nach, daß man nur daraus, ob beyden, dem Herrn und dem Knecht, dieses Verhältniß gut wäre, schließen könne, in wie fern diese Art von Knechtschaft gerecht wäre oder nicht. Mich dünkt, seinem System zu Liebe hätte A. eben so gut sagen können: Der Gefangene ist zum Knecht geboren, weil er sich nicht lieber todt schlagen lassen wollte, als in die Gefangenschaft fallen. Die

Siebenter Abschnitt.

Inhalt.

Ob nun aber gleich die Knechtschaft, auf diese Art betrachtet, gerecht ist, so wird sie doch sorgfältig von der Regierungskunst unterschieden, und es wird bemerkt, daß dieses Verhältniß zwischen Herren und Knechten nicht auf einer Wissenschaft beruhe.

Hieraus erhellet nun aber auch noch außerdem, daß die Herrschaft über den Knecht und die Staatsregierung sehr von einander verschieden sind, und daß auch überhaupt alle Oberherrschaft nicht, wie Einige, nach dem, was ich gleich anfangs sagte, glauben wollen, von einerley Art ist. Denn die Regierung findet unter denen Statt, die von Natur frey sind; die Herrengewalt nur unter denen, die von Natur Knechte sind. Diese gehört zur Haushaltungskunst, und ist eine Monarchie, denn jedes Haus wird monarchisch regiert; jene gehört zur eigentlichen Politik, das ist: zu der Kunst, über Freye und Gleiche zu regieren.

Schwäche dieser Untersuchung und dieses Raisonnements wird man leicht von selbst einsehen. Denn wie ich vorhin schon bemerkte, ist bey unsern Einsichten zwischen gerecht und gut ein großer Unterschied, und die Uebermacht kann nie ein Recht geben, wenn gleich vor einiger Zeit, ich weiß nicht mehr wer, so Etwas behaupten wollte. Oder sollte noch Jemand dergleichen Dinge zu behaupten wagen; so kann ihn ein kleines Werkchen meines Freundes Jakobi, (Etwas, das Lessing gesagt hat, Berlin 1782,) leicht von dem Bessern überzeugen.

Der Herr wird nicht deßwegen Herr genannt, weil er die Wissenschaft besitzt, Herr zu seyn; sondern wegen seiner Eigenschaften. Eben so der Knecht, so der Freye. [43]) Aber davon, wie der Herr sich in dieser seiner Eigenschaft zu betragen hat, und wie der Knecht nach seiner handeln soll, davon mag wohl eine Wissenschaft gedacht werden können. Den Knechten hat z. B. Einer in Syrakus Unterricht gegeben und eine Schule für sie eröffnet, wo er sie um den Lohn lehrte, wie sie Alles, was zu dem Knechtsdienst gehört, verrichten mußten. Und so kann man auch eigne Wissenschaften von einem jeden Theil dieses Dienstes, wie z. B. von der Kochkunst und dergleichen, erdenken. Denn einerley Sache kann auf verschiedene Art gethan werden, entweder gerade so, wie es nothwendig ist, oder mit mehr Anstand und Geschick;) und so sagt man ja auch im Sprichwort: Es giebt Knecht und

43) Dieses ist nun die Widerlegung des Socrates und Plato, welche A. gleich anfangs versprochen hatte. A. sagt nämlich, wie ich ihn verstehe: Wer z. B. die Kunst, auf der Flöte zu spielen, gelernt hat, wird ein Flötenist; aber wer die Kunst, einen Knecht zu beherrschen, gelernt hat, wird dadurch nicht Herr. In der That sagt auch Socrates so wenig als Plato eine solche Albernheit. Diese Philosophen sagen nur: Wer einen Knecht hat, und die Kunst, ihn zu beherrschen, nicht versteht, dem ist der Knecht und seine Herrschaft Nichts nütze.

44) Ἐντιμότερα ἔργα geht zwar mehr auf die Werke selbst, die gethan werden, als auf die Art, wie man sie thut. Ich glaube aber, daß, um des Zusammenhanges willen, und um der Absicht des Philosophen besser zu entsprechen, so wohl dieses Wort, als das ἀναγκαιότερα, so wie ich sie übersetze, verstanden werden müssen.

Knecht, und Herr und Herr. — Und das wären denn die Sclavenkünste.

Die Herrenkunst besteht bloß in der Kunst, den Knecht auf das vortheilhafteste zu gebrauchen. Denn der Herr hat seine Knechte nicht bloß, um sie zu haben; sondern um sie zu nutzen. Solche Künste aber sind weder groß noch tiefsinnig; denn sie bestehen bloß darin, daß der Herr zu befehlen wisse, was der Knecht zu thun weiß. Wer aber reich genug ist, sich dieses unangenehmen Geschäfts zu überheben, der überträgt dasselbe einem Haus-Hofmeister, und wendet selbst seine Zeit lieber auf Staatsgeschäfte oder die Philosophie.

Auch ist diese Kunst nicht zu verwechseln mit der Erwerbkunst überhaupt, denn diese ist eine eigne Wissenschaft, in so fern sie gerecht ist, wie zum Beyspiel der Erwerb im Krieg oder durch die Jagd. 45)

45) Diese ganze Stelle: „Auch ist diese Kunst" — bis — „durch die Jagd.", hält Conring für eingeschoben, weil es ihm scheint, daß sie mit dem, was von der Knechtschaft gesagt worden ist, Nichts gemein habe. Ueberflüssig ist sie vielleicht aber ohne kritische Beweise doch nicht zu verwerfen, denn es läßt sich allerdings ein Zusammenhang mit dem Uebrigen angeben. Da nämlich A., wie ich schon bemerkt habe, bisher immer nur von den Knechten spricht, die zu dem, was wir die Aufwartung nennen, gebraucht werden, und welche bey den Griechen verschiedene Benennungen bekommen haben; und da kurz vorher von der Kunst des Herrn und des Knechts in Rücksicht auf diese Dienste gesprochen worden ist: so scheint mir A. die Dienste der Knechte, welche zu dem Ackerbau, der Jagd u. s. w. gebraucht wurden, von den Hausknechten un-

Dieses mag indessen genug seyn vom Verhältniß der Herren und der Knechte.

Achter Abschnitt.

Inhalt.

Da der Philosoph es für nöthig hielt, den Unterschied zwischen der Haushaltungskunst und der Politik anzugeben, und da er in dieser Absicht die Natur der Haushaltungskunst untersuchen wollte, deßwegen auch in dem vorigen Abschnitt das Verhältniß des Knechtes zur Haushaltungskunst untersucht hatte; so geht er nun weiter in der Betrachtung der Haushaltungskunst fort. Zu dieser Betrachtung war es aber nöthig, den Zweck der Haushaltungskunst zu finden. Diesen findet er in dem Erwerb und der Bewahrung des Vermögens. Da aber der Erwerb an sich keine Grenzen hat, so sucht er ihm Grenzen zu geben, und unterscheidet deßwegen die Finanzier-Kunst, oder die Kunst, Geld, als Zeichen des Reichthums, anzuschaffen, von der eigentlichen Haushaltungskunst, welche nicht Zeichen, die grenzenlos seyn können, sondern Sachen, die gebraucht werden sollen, anschaffen will, und die also in dem Bedürfniß selbst ihre Grenzen findet.

Laßt uns nun, auf die Art, wie wir angefangen haben, von der Verwaltungskunst des Eigenthums, und sonderlich

terscheiden zu wollen. Uebrigens bemerke ich, daß zwar κτητικὴ auch das Bewahren des Eigenthums begreift; ich habe aber hier bloß Erwerbkunst verstehen wollen, wegen der Beyspiele, die A. anführt, obgleich diese eher als der Hauptsatz von fremder Hand mögen eingeschoben worden seyn.

des Geldes überhaupt, reden; denn was wir bisher untersucht haben, betraf nur einen Theil dieser Kunst, weil der Knecht nur ein Theil des Eigenthums ist.

Vor allen Dingen sind aber bey dieser Untersuchung noch verschiedene Fragen zu erörtern. Nämlich: ob die Finanz-Wissenschaft und die Haushaltungskunst einerley sind; oder ob jene nur ein Theil von dieser ist, oder ob sie gar nur als eine untergeordnete Hülfswissenschaft der Haushaltungskunst anzusehen seyn möchte; und ist sie dieses, ob sie es nur so ist, wie etwa die Nadelmacherkunst eine Hülfskunst des Schneiders, oder die Erzschmelzkunst eine der Statüen-Gießerey ist. Denn die Hülfswissenschaften arbeiten den Hauptwissenschaften nicht auf einerley Art in die Hände, sondern einige verfertigen nur die Instrumente, deren sich die Hauptwissenschaft bedient, andere bereiten selbst den Stoff zu ihren Werken. Unter Stoff verstehe ich aber die Materie, woraus eine gewisse Kunst ihre Werke macht, z. B. die Wolle für die Weberey, das Erz für die Kunstgießerey.

Offenbar sind nun aber die Finanz-Wissenschaft und die Haushaltungskunst nicht einerley Wissenschaft. Jene dient nur dazu, eine gewisse Art von Vorrath zu verschaffen; [46]) diese lehrt ihn zu gebrauchen. Denn was haben

46) Zwinger beschuldigt hier nebst Andern den A., daß er dem Wort χρηματιστικὴ eine zu weitläuftige Bedeutung gebe, und dasselbe für die ganze Erwerbkunst nehme. Das thut er aber nicht. Sondern da er beweisen will, daß die Finanz-Kunst von der Haushaltungskunst verschieden sey; so sagt er, die Finanzier-Kunst bestehe bloß im Erwerb, die Haushaltungskunst aber auch im Bewahren, folglich wären beyde offenbar

wir für eine andere Wissenschaft, die da lehre, wie eine Haushaltung ihren Vorrath anwenden soll, als eben die Haushaltungskunst?

Das ist also zwar klar; ob aber die Finanz-Kunst ein Theil der Oeconomie ist, oder ob sie ganz verschiedener Art von ihr ist, das ist nicht so klar. Denn wenn das das Amt des Finanziers seyn soll, daß er zusehe, woher das Haus Geld und Gut bekomme; so wird, da das Wort: Gut, so vielerley Arten von Besitzungen in sich faßt, auch aller Reichthum durch ihn erworben werden müssen: [47]) und dann würde man wieder erst fragen müssen, ob denn der Ackerbau von dieser Finanz-Kunst verschieden sey, oder ob nicht auch dieser, und was sonst zur Erwerbung der Vorräthe gehört, und überhaupt jede Besorgung der Nahrungsmittel und des Erwerbes, Theil der Finanzier-Kunst seyn sollte. [48])

wenigstens nicht einerley Kunst. Er sagt also nicht, daß alle Erwerbkunst Finanz-Kunst wäre; sondern nur, daß diese zu jener gehöre. Ich habe diesen Mißverstand in der Uebersetzung zu heben gesucht.

47) Conring vermuthet eine Lücke, weil das καὶ ὁ πλοῦτος mit Nichts zusammen hinge; aber mich dünkt, man muß wiederhohlen: καὶ (αὐτοῦ ἐστι θεωρῆσαι πόθεν ἔσται) ὁ πλοῦτος: eine Wiederhohlung, welche bey der oft bis zur Dunkelheit getriebenen Kürze des Aristotelischen Styls wohl zu vermuthen ist.

48) Mir scheinen die Gedanken des A. bis hierher und mit dem Folgenden so zusammen zu hängen. Seine Absicht ist, zu zeigen, daß die Finanzier- oder Geld-Erwerb-Kunst kein Theil der Haushaltungskunst sey, welches er in dem folgenden Abschnitt noch weiter ausführt. Um sich den Weg zur Ausfüh-

Es giebt verschiedene Arten von Nahrungsmitteln, und daher entstehen die verschiedenen Lebensarten, nicht allein unter den Thieren, sondern auch unter den Menschen: denn da keins ohne Nahrung leben kann, so macht die Verschiedenheit der Nahrungsmittel unter ihnen selbst einen Unterschied.

Unter den Thieren leben einige herdenweise beysammen; andere leben einzeln: und beyde Arten zu leben schicken sich zu den Nahrungsmitteln, deren sie sich bedienen. Denn einige leben von Thieren; andere von den Früchten des Feldes; andere fressen Alles, was ihnen vorkommt.

rung dieser Meinungen zu bahnen, nimmt er, entweder als bloßes Suppositum, oder nach der Meinung Anderer, einmahl an, daß diese Finanzier-Kunst alle Erwerbkunst begreife. Wenn das nun wäre, sagt er hierauf, so muß die Haushaltungskunst bloß auf die Bewahrung des Erworbenen und dessen Gebrauch eingeschränkt werden. Nun will er zeigen, daß diese Einschränkung nicht möglich wäre, weil man sonst, was doch Niemand thue, auch den Ackerbau zur Finanz-Kunst ziehen müsse, und nicht allein den, sondern alle Künste und Wissenschaften, welche zum Erwerben der Nahrungsmittel gehören. Diese Nahrungsmittel geht er nun mit unnöthiger Langweiligkeit durch. Da die Erwerbung derselben allgemein zu der Haushaltungskunst gezählt wird; so folgt, daß nicht alle Arten von Erwerb zur Finanz-Kunst gehören, sondern daß auch sehr viele zu eben der Haushaltungskunst zu ziehen sind, welche gleich anfangs, weil die Finanz-Kunst gewiß mit dem Bewahren und Vernutzen Nichts zu thun hat, von dieser unterschieden worden ist. Nach dieser Darstellung des Zusammenhanges der Gedanken hat man nicht nöthig, mit Conring eine Lücke zu vermuthen, um den Uebergang auf das Folgende zu begreifen.

Jedem hat nun die Natur eine solche Lebensart eingegeben, bey welcher dasselbe seine Nahrung am besten finden, und das, was ihm zur Speise bestimmt ist, am leichtesten auswählen kann. Weil nun bey weitem nicht einer jeden Art von Thieren die nämliche Speise angenehm ist; so ist sehr begreiflich, daß selbst die Thiere, welche von andern Thieren leben, und diejenigen, welche sich von den Früchten des Feldes nähren, nicht einerley Lebensweise haben können.

Eben so ist es auch mit den Menschen. Auch diese haben unter sich eine verschiedene Lebensart. Die trägsten unter ihnen sind Hirten, denn die Nahrung, welche diese von den zahmen Thieren nehmen, können sie ohne Mühe und Arbeit haben. Da aber selbst ihre Lebensart erfordert, daß ihre Herden öfter ihren Platz verändern, um neue Weiden zu suchen; so sind sie genöthigt, ihnen nachzufolgen, und auf die Weise haben sie eine Art von lebendigem Fruchtbau.

Diejenigen Menschen, welche von der Jagd leben, jagen auch auf verschiedene Art. Einige leben von der Seeräuberey; [49]) andere nähren sich von der Fischerey,

49) Daß Seeräuberey bey den Griechen, die an den Küsten wohnten, ein ganz gewöhnlicher, gar nicht entehrender, vielmehr ein rühmlicher Nahrungszweig war, bemerkt Thucydides im 6ten Kapitel des 1sten Buchs. So wie das Eigenthum mit allen seinen Bestimmungen durch ein stillschweigendes Gesetz des Völkerrechts eingeführt worden ist; so machte eben eine solche stillschweigende Uebereinkunft, wie es scheint, diese Ausnahme, die bey allen Küstenbewohnern gültig war. Und diejenigen, welche sich so sehr über die Barbarey des Strandrechts

wie die Leute, die an Teichen oder Flüssen wohnen, oder an der Seeküste; noch andere fangen Vögel, oder jagen das Wild auf. Die meisten Menschen leben aber von dem Erwachs der Erde und von zahmen Früchten.

Dieses sind nun ungefähr die Lebensarten derjenigen, welche sich ihren Unterhalt unmittelbar, und nicht etwa durch Tausch oder Handel erwerben. Nämlich sie sind Hirten, Ackerleute, Seeräuber, Fischer, oder Jäger. Diejenigen, welche mehrere dieser Lebensarten zusammen treiben, scheinen am angenehmsten zu leben, denn sie ergänzen den Mangel des einen mit dem Ueberfluß des andern, und machen also, daß es ihnen nie an Etwas fehle; wie zum Beyspiel die, welche zugleich Hirten und Seeräuber sind, oder Jäger und Ackersleute, und wie die Noth sie sonst lehrt, sich bald so, bald anders zu ernähren.

Die Mittel zu einer jeden dieser Nahrungsarten scheint nun aber die Natur allen lebenden Geschöpfen im Anfang, wie sie auf die Welt kommen, eben so als zu der Zeit, wenn sie ausgewachsen sind, gegeben zu haben. Denn gleich im Anfang bringen einige Geschöpfe zugleich mit ihren Jungen so viel Nahrung hervor, als ihnen nöthig ist, bis sie so weit kommen, daß sie selbst für ihre Nahrung sorgen können; dergleichen sind die, welche sich durch Würmer oder Eyer fortpflanzen. Die, welche le-

wundern, werden Ursache haben, sich noch mehr zu wundern, wenn sie sehen, daß ein Philosoph wie A. in dem polirtesten Zeitalter Griechenlands die noch schlimmere Seeräuberey nicht allein zu den Erwerbmitteln zählt, sondern in dem Folgenden sogar diese Lebensart für ganz angenehm erklärt.

bendig gebären, haben bis auf eine gewisse Zeit für ihre Jungen die Nahrung in sich, die man die Milch nennt.

Daraus kann man denn nun schließen, daß die Natur die Pflanzen zur Nahrung der Thiere, welche sie hat werden lassen, die Thiere aber für den Menschen bestimmt hat: und zwar die zahmen so wohl zum Gebrauch als zur Speise; die wilden aber, wo nicht alle, wenigstens zum größten Theil, zur Nahrung und auch sonst zu manchen andern Bedürfnissen, indem wir von ihnen die Felle zur Bedeckung nehmen, oder sonst vieles von ihnen zu Werkzeugen gebrauchen. Denn da die Natur Nichts vergeblich macht, Nichts ohne Zweck; so folgt, daß dieses Alles zum Gebrauch der Menschen gegeben ist. 50)

In dieser Rücksicht ist auch die Kriegskunst von der Natur dem Menschen auf gewisse Art als eine Erwerbkunst gegeben worden, denn die Jagd ist ein Theil der Kriegskunst, deren man sich bedienen kann, so wohl gegen die Thiere, als gegen die Classen von Menschen, welche gemacht sind, von andern beherrscht zu werden, und sich nicht wollen beherrschen lassen: in welchem Fall denn allerdings der Krieg, der Natur nach, gerecht ist. 51)

50) Diese Folgerung ist wohl sehr erbettelt, und überhaupt ist in dem cosmologischen System des A., so weit ich es einsehe, die Teleologie nie recht an ihrem Platz.

51) Von diesem abscheulichen, der Eroberer von Mexico und Peru allein würdigen, Satz habe ich in der 32sten Anmerkung schon gesprochen. Man sollte glauben, A. habe Stoff zu einer Apologie für seinen Eleven angeben wollen. Hätte sein Freund Callisthenes so gut gelernt, die Philosophie nach der Königsgunst zu biegen; er würde bis an sein Ende Hof-Philosoph geblieben seyn.

Eine Art der Kunst, zu erwerben, gehört also unstreitig, und nach der Natur, zu der Haushaltungskunst. Denn wenn man die Haushaltungskunst anwenden soll, so muß sie das, was man zu der Nothdurft des Lebens aufbewahren muß, um davon entweder für den ganzen Staat oder für jedes Haus Gebrauch zu machen, entweder schon haben, oder es muß erst erworben werden. [52] Und dieses macht allein den wahren Reichthum aus. Denn der Besitz der Dinge, welche wir zu einem guten Lebensgenuß brauchen, ist nicht so unbeschränkt, wie Solon in dem Vers:

„Keine Grenze kennet der Reichthum unter den Menschen!“ [53]

gesagt hat. Der Reichthum hat allerdings eben so seine Schranken, wie jede Kunst die ihrigen hat. Kein Werkzeug einer einzigen Kunst ist unendlich, sey's an Zahl oder an Maaß; der Reichthum ist aber Nichts als eine Menge von Werkzeugen zum Gebrauch der Haus- oder der Staatswirthschaft.

So viel ist also nun dargethan, daß die Erwerbkunst, der Natur nach, Theil der Haushaltungskunst und der Po-

52) Das ὅ δεῖ ἤτοι ὑπάρχειν hat, wie es da steht, schlechterdings keinen Sinn. Zwinger schlägt vor: ὅτι, weil, zu lesen. Ich habe diese Lesart angenommen und durch denn übersetzt.

53) Die ganze schöne Elegie des Solon, aus welcher dieser Vers genommen worden ist, steht bey dem Stobäus, Serm. IX. Solon will aber da auch nicht sagen, daß der Reichthum, sondern nur, daß die Begierde der Menschen nach Reichthum ohne Grenzen wäre. Die ganze hierher gehörige Stelle ist folgende:

Keine Grenze kennet der Reichthum unter den Menschen!
Wer am meisten besitzt, ringet nach doppelt so viel.
Wer vermag es, sie alle zu sättigen?

litik seyn müsse; und auch die Ursache, warum dieses so seyn müsse, ist hieraus zu erkennen.

Neunter Abschnitt.

Inhalt.

In diesem schönen und lehrreichen Abschnitt verfolgt der Philosoph den Unterschied zwischen der wahren Haushaltungskunst und der Finanzier-Kunst noch weiter; erklärt den Ursprung von dieser; führt die Ursachen an, warum sie so oft mit jener verwechselt wird; und behauptet, daß sie nicht zu der Haushaltungskunst gehöre.

Es giebt aber noch eine Art der Erwerbkunst, die man gewöhnlich und mit Recht die Finanz-Kunst nennt: und durch diese wird das Vermögen und der Reichthum wirklich unbegrenzt. Diese Finanz-Kunst halten Einige für eben das, was die Oeconomie oder die Haushaltungskunst ist, wovon wir eben gesprochen haben, weil beyde sehr nahe mit einander verwandt sind. Sie sind aber dennoch, so nahe sie an einander angrenzen, nicht dieselben. Denn die Haushaltungskunst ist ein Werk der Natur, die Finanz-Kunst aber ist es nicht, vielmehr ist sie bloß ein Kunstwerk, das lediglich auf Erfahrung gebauet ist.

Wir können uns ihren Ursprung ungefähr so vorstellen.

Eine jede unsrer Besitzungen kann auf eine doppelte Art benutzt werden. Beyde diese Arten haben zwar einerley Zweck, aber auf verschiedene Weise. Die eine Art dieser Benutzungen ist dem Wesen und der eigentlichen Bestimmung der Sache selbst gemäß; die andere ist es

nicht, sondern sie ändert die eigentliche Bestimmung der Sache. So kann man z. B. einen Schuh gebrauchen, Ein Mahl zum Anziehen, und dann zum andern, um ihn gegen etwas anderes zu vertauschen. Beydes ist ein Gebrauch des Schuhes. Denn derjenige, der ihn an den vertauscht, welcher ihn verlangt, und welcher ihm entweder Geld oder sonst ein Bedürfniß dafür giebt, der gebraucht den Schuh, offenbar auch in so fern er Schuh ist, aber nicht nach seiner eigentlichen Bestimmung, denn er ist nicht bestimmt, um vertauscht zu werden.

Eben das findet bey allen unsern Besitzungen Statt. Denn der Tauschhandel läßt sich auf Alles anwenden, und ist in seinem Ursprung deßwegen der Natur ganz gemäß, weil wir öfter von einigen Dingen mehr haben, als wir brauchen, von andern weniger.

Aber, wenn man den Tauschhandel in dieser Rücksicht betrachtet, wie er seiner Natur nach beschaffen ist; so ist auch klar, daß nicht nothwendig, und ihrer Natur nach, alle Kaufmannschaft eine Geld-Erwerb-Kunst seyn müsse. Denn der natürliche Tauschhandel geht nicht weiter, als so weit es nöthig ist, einem Bedürfniß hinlänglich abzuhelfen. 54)

54) Hier vermuthet Conring wieder eine Lücke, weil dieser Satz aus dem Vorhergehenden nicht klar wäre. Mit dem, was A. klar nennt, muß man es nun zwar überhaupt nicht so genau nehmen, aber hier thut Conring dem Philosophen wirklich Unrecht, denn sein Satz ist aus dem Vorhergehenden allerdings klar. A. denkt sich eine doppelte Art von Kaufmannschaft. Eine in dem weitläuftigen Sinn, in welchem er auch den Handel, ohne Rücksicht auf Gewinn, sondern bloß als Tauschgewerbe, begreift, wodurch man Etwas zum wirklichen Gebrauch

In der ersten Gesellschaft, nämlich in der Gemeinschaft des Hauswesens, kann ein solcher Tausch überhaupt nicht vorfallen, sondern er kann erst dann entstehen, wenn mehrere Häuser sich in Eine Gesellschaft begeben. Denn in einem einzigen Hause ist Alles, was in dem Hause ist, der ganzen Haushaltung gemein. Wenn aber mehrere Haushaltungen ihre Besitzungen von einander trennen und jede ihr Eigenthum hat, dann entsteht eine Verschiedenheit des Eigenthums der zum Leben nöthigen Dinge, und dann erst muß jede, wie sich ein Bedürfniß zeigt, dieses durch Tausch zu ersetzen suchen. Die Spuren dieses Tauschhandels sehen wir auch noch bey vielen barbarischen Nationen. Denn diese wissen von keinem andern, als von dem Tausch der nothwendigen Dinge gegen andere Bedürfnisse, wie z. B. Frucht gegen Wein und dergl.; aber von einem Tausch solcher Dinge, die sie nicht selbst brauchen, wissen sie Nichts.

Ein solcher Tausch des Nothwendigen gegen das Nothwendige ist nun zwar der Natur nicht entgegen, aber er kann doch für keinen Theil der Finanz-Kunst gehalten werden; denn er hat keine andere Absicht, als das Mangelnde in jeder Haushaltung zu ergänzen, bis jede an Allem, was jede braucht, genug hat.

einkauft oder eintauscht. Ob dem Wort καπηλική nicht dadurch Gewalt geschieht, will ich nicht untersuchen. A. unterscheidet in dem Folgenden genauer; hier verführte ihn die bey allem Handel zum Grund liegende Idee von Tausch, und er dachte nicht daran, daß der Begriff des Handelskaufs und Verkaufs sich bloß durch den Zweck von dem gemeinen Kauf und Verkauf unterscheidet, und daß jener allein καπηλική genannt werden kann.

Aus diesem natürlichen Tauschhandel ist indessen die andere Art dieses Handels auch nicht ohne guten Grund entstanden. Denn da das, was ein Ort Ueberflüssiges hatte, oft nur in sehr entfernten Orten unterzubringen war, und das hingegen, woran es diesem Ort fehlte, wieder weither gehohlt werden mußte; so fand man zur Aushülfe das Geld. Denn es war oft schwer, die natürlichen Producte gut und sicher hin und her zu fahren. Man wählte also ein Drittes zur Bequemlichkeit des Tausches, das man überall gab und nahm, und welches, weil es in sich einen eignen wahren Nutzen hatte, leicht von einer Hand in die andere übergehen und überall gebraucht werden könnte. Dergleichen ist nämlich Eisen, Silber, und was dieser Art ist. Diese so tauschbare Waare wurde anfangs nach Größe und Gewicht geschätzt; nachher setzte man auf jedes Stück ein Zeichen, welches sein Gewicht und seinen Gehalt andeutete und der Mühe des Wiegens überhob.

So wie aber diese Waare wegen des natürlichen Bedürfnisses des Tausches einmahl eingeführt war; erst da entstand die eine Art [55]) der Finanz-Kunst, nämlich die Kaufmannschaft. Wahrscheinlich war auch diese im An-

55) θάτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς. Den unbestimmten Gebrauch des Wortes χρηματιστικὴ kann nur der Zusammenhang bestimmen. Ein Mahl bedeutet dieses Wort jeden Handel auf Gewinn, oder, wie man im südlichen Deutschland sagt, auf Mehrschatz, wenn man Waaren kauft, um sie wieder mit Vortheil zu verkaufen. Zum andern bedeutet es aber auch im engern Verstand bloß den Wucher, wenn man sein Geld hingiebt, um mehr Geld zurück zu empfangen. Hier wird dieses Wort im allgemeinen Sinn genommen, in welchem es alle Handelschaft begreift, wie aus den Worten deutlich erhellet.

fang sehr einfach. Bald aber machte die Erfahrung sie künstlicher, und lehrte auf Mittel sinnen, wie und wo durch einen solchen Tausch der meiste Vortheil zu machen wäre.

Es scheint diesemnach die Finanz-Kunst sich vorzüglich mit dem Geld abzugeben, und ihre ganze Speculation geht nur dahin, wie sie am meisten Geld erwerbe, denn sie ist im Grunde Nichts, als die Kunst, Geldreichthum zu schaffen. Eben deßwegen denkt man sich auch oft unter Reichthum Nichts als großen Geldvorrath, weil nämlich die Finanz-Kunst und die Kaufmannschaft nichts anderes suchen als das. In gewisser Rücksicht ist aber doch das Geld ein bloßer Tand, und lediglich ein Werk der gesetzmäßigen Einrichtung, nicht der Natur. Denn wenn einmahl diejenigen, die sich dessen jetzt bedienen, ihren Sinn ändern sollten; so würde das Geld gar keinen Werth mehr haben, da es an und für sich selbst, zu Nichts gebraucht werden kann, so daß Einer in dem Besitz des größten Geldreichthums seyn, und doch dabey an den nöthigsten Nahrungsmitteln Mangel leiden könnte. Das ist nun aber doch in der That ein lächerlicher Reichthum, bey welchem man in Gefahr steht, Hungers zu sterben, wie es dem Midas nach der Fabel ergangen ist, dem, seinem einfältigen Gebet nach, Alles, was er genießen wollte, zu Geld wurde.

Wer also mit Verstand nach Reichthum und Vermögen trachtet, der wird das gar anders wo suchen. Denn es giebt wirklich eine andere Erwerbkunst und einen andern Reichthum, welche der Natur gemäß sind, und dieser gehört zur Haushaltungskunst. Jene Erwerbkunst gehört aber zu der Kaufmannschaft, die nur Geld erwirbt;

und auch das nicht einmahl ganz, sondern nur zu der Kaufmannschaft, die Geld um Geld tauscht und wechselt. Und diese scheint bloß auf das Geld zu gehen, denn der Anfang und das Ende ihrer Tausche ist immer und durchaus nur Geld. Der Reichthum nun, der durch diese Geld-Erwerb-Kunst erworben wird, ist ohne alle Grenze! Und diese Geld-Erwerb-Kunst ist selbst eben so ohne Grenze wie die Arzeneykunst, die nur gesund machen will, ohne irgend eine Bestimmung, wie weit sie gesund machen will. So will jede andere Kunst, deren Zweck in sich keine Grenze hat, auch gehen, so weit sie immer kann. Aber diejenigen Künste, die nur um eines bestimmten Zwecks willen getrieben werden, die haben ihre Grenze in dem Zweck selbst, auf welchen sie arbeiten.[56] Die Finanz-Kunst gehört nun aber unter diejenigen, welche keine Grenze haben, denn sie will überhaupt Nichts als Reichthum gewinnen und Geld haben. Die Haushaltungskunst hingegen, die nicht bloß im Geld-Machen besteht, hat ihren bestimmten

56) A. scheint mir hier seine Meinung übel erläutert zu haben. Es ist keine Kunst zu erdenken, die, wenn sie sich mit wirklichen Dingen abgiebt, nicht einen bestimmten Zweck haben sollte. Der Arzt, von welchem A. sein Beyspiel hernimmt, hat nicht den Zweck, ins Unendliche zu curiren, sondern so weit es die Natur des menschlichen Körpers erlaubt. So der Mahler, der Tonkünstler, so alle Künste dieser Art. Der Unterschied der ächten Haushaltungs- oder Erwerbkunst, und der falschen, nämlich der Finanzier-Kunst, welche A. im Sinn hat, liegt darin, daß jene auf brauchbare Sachen, diese bloß auf Zeichen der Sachen geht. So ist die Sprachkunst ohne Grenzen, weil sie nur Zeichen der Gedanken giebt; so die Rechenkunst, weil sie nur Zeichen der möglichen Veränderungen irgend eines Bewußtseyns darstellt.

Zweck, und das Geld-Machen allein ist nicht ihr Geschäft. Sie kennt also eine nothwendige Grenze des Reichthums, welchen sie sucht. 57) Aber, was wir um uns sehen, geht einem andern Zweck nach; denn jetzt finanzirt nur Alles, und Alles trachtet nur, durch diese Kunst so viel Geld aufzuhäufen als möglich ist.

Die Ursache der Verwechselung dieser beyden Künste, der natürlichen Erwerbkunst und der Finanz-Kunst, liegt in ihrer nahen Verwandtschaft. Nur die Anwendung der Dinge, welche beyde suchen, wurde verwechselt. Denn Geld suchen beyde, aber nicht in gleicher Absicht. Die eine braucht es als Mittel zu einem andern Zweck; die andere,

57) So richtig es ist, daß die Finanzier-Kunst, die sich bloß mit dem Geld, als Zeichen der Dinge, abgiebt, ohne Grenzen ist; so unrichtig ist es in vielem Betracht, daß die Haushaltungskunst in sich Grenze habe. Die Haushaltungskunst soll, wie A. sie selbst ansieht, dem Menschen alle seine Bedürfnisse schaffen. Wäre der Mensch der Natur getreu geblieben, so würde allerdings diese Kunst in der Natur des Menschen und des Kreises, der ihn umgiebt, ihre Grenzen gefunden haben. Allein die Phantasie hat den Menschen anders wohin geführt, und in ihm Bedürfnisse erweckt, die keine Grenze haben; dadurch hat also die Haushaltungskunst auch ihre Grenzen verloren.

Es mag seyn, daß die Erfindung des Geldes, durch Erleichterung des Handels, die Phantasie weiter geführt hat. Allein, das Geld selbst trägt doch nicht die Schuld allein. Mich dünkt vielmehr, daß wir, bey manchem großen Uebel, das durch das Geld in die Welt gebracht worden ist, doch dieser Erfindung allein es zu danken haben, daß nun nicht Neun Zehntheile der Menschen dem glücklichen Einen Zehntheil, das im Besitz der Liegenschaften wäre, dienstbar seyn müssen.

nur um immer mehr zu haben. Viele, die diesen Unterschied nicht bemerken, glauben deßwegen, daß diese Finanz-Kunst auch zur Haushaltungskunst gehöre, und behaupten also, daß man immer nur Geld und Geld sammeln und es bis in Ewigkeit verwahren müsse. Der Grund dieses Irrthums liegt darin, weil diese Leute nur immer trachten, zu leben, ohne sich zu bekümmern, ob sie auch wohl und gut leben. Und da die Begierde, zu leben, grenzenlos ist; so glaubt man auch, daß die Anschaffung alles dessen, was zum Leben gehört, bis in das Unendliche getrieben werden müsse.

Die eigentlichen Gegenstände des menschlichen Bedürfnisses, von welchem das Geld nur Zeichen ist, sind auf den Boden der Erde beschränkt; und denkt man sich die Zeit, wo das Geld in Europa noch seltener war, so wird man finden, daß dieser Boden beynahe ausschließlich bloß der Geistlichkeit und den stolzen Baronen gehörte. Das Geld allein hat eine neue Art von Gegenstand eines unerschöpflichen Eigenthums in die Welt gebracht, dessen Erwerb jedem offen steht. Man kann auch nicht sagen, daß die Gutsbesitzer doch nicht Alles hätten an sich reißen können. Denn wenn man die unübersehlichen Besitzungen der Homerischen Helden und ihre, und selbst der Patriarchen unzählbare Herden von Pferden, Ochsen, Cameelen und Eseln ansieht; so muß man sich nicht allein überzeugen, daß auch ohne Geld die Haushaltungskunst grenzenlos seyn kann, sondern auch, daß, wenn nicht das Zeichen des Reichthums neben dem wirklichen Reichthum stünde, bey weitem der größte Theil der Menschen ohne alles Eigenthum seyn, und bloß von der Gnade der Uebrigen hätte leben, oder daß durch tägliche Revolutionen täglich neue Vertheilungen hätten entstehen müssen.

Andere, die sich zwar nicht damit genügen lassen, daß sie nur leben, sondern die auch gut zu leben wünschen, irren doch darin, daß sie das Gut-leben bloß in körperlichen Genüssen suchen. Und da nun auch diese große Besitzungen fordern, so arbeiten auch sie nur darauf, immer Geld zu erwerben; und nur eben daraus ist diese falsche Erwerbkunst entstanden. Denn da der Genüsse kein Ende ist; so suchen sie auch die Mittel, wodurch sie sich solche Genüsse verschaffen können, bis in das Unendliche. Und können sie diese nicht durch die Finanz-Kunst selbst erwerben, so wenden sie alle ersinnliche andere Mittel dazu an, und gebrauchen alle ihre Kräfte und Talente ganz anders, als die Natur es wollte. Denn die Stärke ist nicht da, Geld zu erwerben, sondern sie giebt Muth; die Kriegskunst ist gemacht, den Sieg; die Arzeneykunst, Gesundheit zu erwerben. Das Alles aber machen sie zu Werkzeugen ihrer Geldsucht; als wenn das der Zweck aller dieser Dinge wäre, und als wenn Alles bloß um dieses Zweckes willen gethan werden müßte. 58)

Und so viel habe ich von der widernatürlichen Erwerbkunst, von ihrer Beschaffenheit, und von den Ursachen, warum sie getrieben wird, zu sagen gehabt; zugleich habe ich auch angegeben, was die natürliche Erwerbkunst, die

58) Obgleich nicht bloß die Geld-Erwerb-Sucht, sondern jede grenzenlose Erwerbsucht, diese Fehler hat; so ist doch diese Bemerkung nicht allein in sich schön, sondern auch, welches dem A. nicht sehr oft einkommt, schön ausgedruckt. Ich finde in dieser Bemerkung den Grund, warum alle Künste und Wissenschaften lange das nicht leisten, was sie leisten könnten. Sie haben nämlich größten Theils ihre Liberalität verloren. Eben

wahre Oeconomie, ist, wie sie sich von jener unterscheidet, und wie sie nach der Anlage der Natur auf die Bedürfnisse des Lebens eingeschränkt ist, wogegen jene keine Grenze hat.

Zehnter Abschnitt.

Inhalt.

Dieser Abschnitt ist entweder mangelhaft oder doch ziemlich oberflächlich. Es scheint, A. habe in demselben das Verhältniß zeigen wollen, in welchem die Erwerbkunst mit der Haushaltungskunst steht. Er sagt aber hier nur allgemein, sie gehöre zum Theil dazu. In dem folgenden Abschnitt scheint er dieses näher zu betrachten. Außerdem unterscheidet er die Erwerbkunst von der Schöpfergewalt, und schließt mit seiner Lieblings-Topik, gegen den Handel und Wucher.

Es ist nun auch klar, was wir im Anfang dieser Abhandlung fragten: ob die Erwerbkunst zur Oeconomie und zur Politik gehört, oder ob sie nicht dazu gehört, sondern vielmehr diese schon allen erworbenen Vorrath 59) in der

das will A. hier sagen. Jede Kunst wird dadurch liberal, wenn der Künstler selbst seine Arbeit genießt. Bis auf einen gewissen Grad ist es möglich, daß ein Künstler, auch wenn er bezahlt wird, doch seine Liberalität behalte. Aber, wenn er, wie A. hier voraus setzt, an dem Lohn mehr Freude hat, als an der Arbeit oder dem Werk, dann ist die Liberalität verloren, und Alles wird Handwerk.

59) Was ich durch schon allen erworbenen Vorrath gebe, ist in dem Griechischen mit dem einzigen Wort τοῦτο

Hand haben müsse. Man könnte nämlich sagen: So wie die Politik die Menschen nicht macht, sondern sie nimmt, wie die Natur sie gemacht hat, und nur Gebrauch von ihnen macht: so müsse auch die nämliche Natur von der Erde oder aus dem Meer, oder sonst woher, das, was zur Nahrung des Menschen nöthig ist, hergeben; und die Haushaltungskunst brauche mehr nicht, als das zu verwahren und anzuwenden, was ihr auf diese Weise gegeben worden wäre. So macht der Weber ja auch nicht die Wolle, sondern er wendet sie nur an zu seinem Werk, und

ausgedruckt. Da sich nun dieses Wort an dieser Stelle auf gar Nichts bezieht; so haben sich alle Ausleger daran geärgert, und allerley Vorschläge zur Verbesserung gethan, unter welchen vielleicht die Verwandlung des μὲν in μόνον die beste ist. Conring vermuthet hingegen hier wieder, nach seiner Gewohnheit, eine Lücke. Die Kürze, welche dem A. so natürlich ist, verleitet ihn aber oft zu solchen Vernachlässigungen seines Styls, aber der Zusammenhang erlaubt wohl nicht, daß man unter diesem τοῦτο etwas anderes verstehe, als das, worauf ich es ziehe.

Uebrigens ließ sich aus der Abhandlung des vorigen Abschnitts zwar einsehen, in wie fern die Erwerbkunst zu der Haushaltungskunst gehört, aber nicht eben so, in wie fern sie zu der Politik zu ziehen sey. Aristoteles sagt freylich, der Staatsmann müsse erwerben, damit der Staat habe, was er braucht. Allein das ist noch nicht genug. Die Politik braucht auch diese Kunst, um den Bürgern Mittel und Gelegenheit zu ihrem Privat-Erwerb zu schaffen. Und vielleicht ist dieser Theil der Politik der schwerste. Die Staaten, welche auch sonst in ihren Verfassungen nicht gut sind, erhalten sich doch, wenn sie in dem Punct weise sind; und die gütigste Regierung, welche hier fehlt, wird immer drückend seyn.

begnügt sich, die gute und brauchbare von der unnützen und schlechten zu unterscheiden.

Ferner scheint es auch, daß, wenn die Erwerbkunst ein Theil der Haushaltungskunst seyn soll, die Arzeneykunst ebenfalls dazu gehören müsse; denn die Menschen, deren der Haushälter sich bedienen soll, müssen ja gesund seyn: und so würde sich eben das von allen dergleichen Künsten und Wissenschaften sagen lassen. — Allein wenn gleich der Haushälter eben so wie ein jeder anderer Vorgesetzte, allerdings in mancher Rücksicht für die Gesundheit seiner Untergebenen sorgen muß; so gehört doch diese Sorge in manchem andern Betracht nicht für ihn, sondern für den Arzt. Eben so ist es mit der Erwerbkunst, welche allerdings zum Theil unter die Haushaltungskunst gehört, zum Theil aber ist sie eine bloße Hülfswissenschaft. Zum andern ist es auch wahr, wie vorher gesagt worden ist, daß der Stoff, womit die Erwerbkunst sich beschäftigt, vor allen Dingen von der Natur gegeben worden seyn muß; denn das ist die Sache der Natur, daß sie ihren Geschöpfen den Stoff zu ihrer Nahrung gebe. Wie sie ein Geschöpf hervor gebracht hat, so ist noch übrig, daß sie ihm auch seine Nahrung verschaffe; und deßwegen hat jeder, nach der Anlage der Natur, seine Erwerbkunst von den Früchten des Feldes und von den Thieren. 60)

60) Hier kann ich mich selbst nicht enthalten, mit Conring eine Lücke zu vermuthen. Nach der Anlage dieser Periode wollte A. den Einwurf, den er im Anfang gemacht hatte, ablehnen. Man erwartet also nun, daß er bemerken werde, wie nöthig die Erwerbkunst sey, obgleich die Natur den Stoff selbst hinlegen müsse, und man zweifelt nicht, er werde bemerken, daß

Die Erwerbkunst ist aber, wie gesagt, von zwiefacher Art. Zum Theil gehört sie zur Kaufmannschaft, zum Theil zur Haushaltungskunst: und diese ist die natürliche und löbliche; jene aber, die sich bloß mit dem Handel beschäftigt, ist nicht löblich, sondern sie wird mit Recht getadelt, weil sie der Natur nicht gemäß ist, vielmehr einen ganz andern Ursprung hat. Und, erwirbt sie gar durch den bloßen Wucher, so ist sie noch häßlicher, weil sie dann bloß auf dem Tausch des Geldes beruht, welches sie zu einem ganz andern Gebrauch anwendet, als wozu es bestimmt ist. 61) Denn das Geld war bloß zum Tausch bestimmt,

dieser Stoff roh da läge, daß er also gesucht, zusammen gebracht, verarbeitet, ja, daß der Natur selbst durch die Kunst oft nachgeholfen werden müsse, und daß eben in diesem Allen die ächte Erwerbkunst bestehe. Das Alles findet man aber nicht, und der Leser muß es hinzu denken.

61) Um alle Verwirrung der Begriffe zu verhüten, muß ich die Idee des A. und seine Abtheilungen von den verschiedenen Arten des Handels aus einander setzen. Er begreift zuerst alles Kaufen und Verkaufen und Tauschen unter dem Nahmen: Kaufmannschaft. Diesen allgemeinen Begriff theilt er in zwey Arten, von welchen eine gut und löblich ist, die andere nicht. Die löbliche Kaufmannschaft gehört zu der Haushaltungskunst. Sie tauscht bloß den Ueberfluß des Hauswesens gegen Dinge, die dem Hauswesen mangeln; oder, verkauft sie auch ihren Ueberfluß um Geld, so geschieht es doch nicht in der Absicht, zu gewinnen, sondern bloß in der Absicht, um mit dem eingegangenen Geld andere Bedürfnisse zu erkaufen. Die andere Art von Kaufmannschaft, die, welche A. die schlechte und unlöbliche nennt, unterscheidet sich von jener dadurch, daß sie die Absicht hat, zu gewinnen. Die gewinnsüchtige Kaufmannschaft heißt bey ihm oft überhaupt χρηματιστική. Sie theilt sich wieder in zwey Arten. Eine begreift den Waarenhandel:

sie aber braucht es durch den Wucher zur Vermehrung. Und eben daher hat bey den Griechen der Zins auch seinen Nahmen bekommen, und heißt so viel als Brut; denn Gleiches wird von Gleichem geboren: und so gebiert in dieser Kunst auch der Zins aus Geld wieder Geld. Aus dieser Ursache ist also diese ganze Erwerbart in allen Rücksichten völlig wider die Natur.

sey es, daß man Waare um Waare, oder Waare um Geld hingiebt; so bald Gewinn aus einem solchen Tausch gesucht wird, gehört er zu dieser Classe. Die andere Classe begreift bloß den Wucher, durch welchen man Geld hingiebt, um mehr Geld zurück zu empfangen. Das ist die χρηματιστικὴ im engern Sinn. Diese scheint dem Philosophen abscheulich; jene minder schlecht, aber doch auch schlecht genug.

Es ist wohl nicht zu läugnen, daß A. zu allgemein, und mehr aus Vorurtheil als aus wirklicher Ansicht der Dinge urtheilt. Indessen war diese Art, Handel und Gewerbe anzusehen, auch in dem mittlern Alter in Europa bey dem Adel gewöhnlich, und so wohl in der Aristocratie dieser Zeit, als in derjenigen, welche bey den Griechen mitten in den Democratien sich erhielt, war es gut, daß, wenn ein Vorurtheil dem Adel Gewalt gab, alle Ehre in dem Staat an sich zu reißen, ein anderes Vorurtheil denselben zurück hielt, auch alles Geld zu verschlingen. Selbst dem Adel diente dieses Vorurtheil zu einer Art von Schutzwehr, und unsre kammeralistischen Regierungen, welche die Regenten durch ihr Salz, Tobak, Bier, Branntewein und dergleichen Monopolien zu Kaufleuten machen, überlegen nicht, daß, wie die Großen auf diese Weise zum Volk herab steigen, das Volk zu ihnen hinauf steigt, und sie also sich selbst den Levellern unsrer Zeiten hingeben.

Eilfter Abschnitt.

Inhalt.

Da A. in dem vorigen Abschnitt gesagt hatte, daß die Erwerbkunst nur zum Theil unter die Haushaltungskunst gehöre, so wollte er, wie es mir scheint, hier diesen Satz weiter ausführen, und zeigen, in wie fern sie dann dahin gehöre. Diese Betrachtung aber schränkt sich nur auf einige oberflächliche Bemerkungen über die Kenntnisse der Objecte der Erwerbkunst, und über einige Mittel, diese Kenntnisse anzuwenden, ein.

Da wir nun die Erwerbkunst haben kennen lernen, so müssen wir auch noch die Anwendung dieser Kunst betrachten; denn über dergleichen Dinge darf ein freyer Mann wohl speculiren, aber sich wirklich damit abzugeben, das hat immer Etwas, das nach Zwang und Knechtschaft schmeckt, bey sich. [62])

Die Erwerbkunst erfordert, wenn sie nützlich werden soll, Folgendes. Vorerst muß der, welcher sie nützlich treiben will, die verschiedenen Arten der Besitzungen kennen, und wissen, welche die vortheilhaftesten sind, und wie sie es sind; z. B. was das Pferd, der Ochse, das

62) Daß das Wort ἀναγκαῖον diese Bedeutung hat, ist bekannt; und da dasselbe dem ἐλεύθερον entgegen gesetzt wird, scheint diese Stelle, so wie ich sie übersetze, dem Gedanken des A. gemäß zu seyn. Doch würde vielleicht auch der natürliche Sinn dieses Wortes nicht zu verwerfen seyn, wenn man sagte: die Theorie ist frey, aber die Anwendung hängt von den Umständen ab.

Schaf und die übrigen Thiere für Vortheile schaffen, wie der Vortheil, der aus dem einen gezogen werden kann, sich gegen den aus dem andern verhält, und wie dieser Vortheil in jedem Ort anzuschlagen ist. Denn ein Ort bringt dieses, ein anderer jenes besser hervor. Ferner in Ansehung des Feldbaues, was ein Ackerfeld, was ein Baumgarten werth ist; oder was die Bienenzucht, oder die Fische, oder das Federvieh, und überhaupt Alles, was sonst Vortheil bringen kann, betrifft. Dieses sind also die ersten und wichtigsten Arten der eigentlichen Erwerbkunst.

Die uneigentliche Erwerbkunst, durch Tausch und Handel, besteht vornehmlich in dem Kaufmannswesen. Dieses wird auf dreyerley Art getrieben. 63) Die erste Art begreift den Seehandel, den Landhandel, den Kramhandel, entweder in stehenden Krambuden, oder durch Verschickun-

63) Die Eintheilung der Kaufmannschaft in dem vorher gehenden Abschnitt betraf nur den Zweck und die Mittel derselben. Hier spricht A. von der Art und Weise, wie sie getrieben wird. Gewöhnlich nahm man zwey Arten von Handel an: καπηλική für Buden- und Markthandel, und ἐμπορία für den Land- und Seehandel. So theilt Plato in der Republ., S. 371, den Handel ein. Aristoteles setzt noch, wohl nicht unrichtig, auch den Wucher und das Handwerkswesen, folglich auch Fabriken- und Manufactur-Handel, hinzu, und begreift unter dem Wort: Kaufmannschaft, Alles, was die Oeconomisten die sterile Classe zu nennen pflegten. Es ist aber nicht zu verkennen, daß, wenn auch die Resultate, welche die modernen Philosophen aus ihrem System ziehen, nicht ganz richtig sind, doch ihre Arbeiten in diesem Fach weit philosophischer scheinen, als Alles, was A. in seiner ganzen Politik über diesen Gegenstand gesagt hat. Die ganze Eintheilung des Griechischen und

gen über Land oder zur See. Diese Handlungsweisen unterscheiden sich darin, daß einige sicherer, andere vortheilhafter sind. Der andere Theil dieser kaufmännischen Erwerbkunst besteht im Geldwechsel und Wucher; der dritte Theil in dem Lohngewerbe. Zu der letztern Classe gehören die Handwerker und auch die Tagelöhner, welche, ohne eine gewisse Kunst zu treiben, bloß die Kräfte ihres Körpers vermiethen.

Noch eine Art der Erwerbkunst steht zwischen diesen beyden andern; denn sie hat Etwas von der natürlichen, und Etwas von der künstlichen. Dahin gehört aller Erwerb der Feld- und Erderzeugnisse, die zwar unfruchtbar, aber doch nützlich sind, wie z. B. die Holzzucht und der Erzbau. Diese hat so mancherley Unterarten, als es solche Erd-Producte giebt. [64])

der Französischen Philosophen kommt mir aber vor, wie die Eintheilung des Menschenlebens in das goldene und eiserne Zeitalter. Es ist nie ein Zeitalter ohne Gold, nie eins ohne Eisen gewesen; und wer aus dem reinen Begriff des Einen oder des Andern räsonnirt, wird sich immer eben so sehr verwirren, als wer auf die reine natürliche oder die reine künstliche Erwerbkunst Systeme bauen wollte. Der Mensch hat von je her, und wird immer zwischen Natur und Kunst schweben; und alles Raisonnement über Mensch und Menschenwesen muß auf einem gemischten Mittelding von beyden ruhen. Das Beste ist das, welches die Mischung am besten trifft.

64) Dieser Unterschied ist zu fein, als daß er richtig seyn könnte. Ob das, was man hervor bringt, gleich verzehrt oder wieder zu andern Lebensbedürfnissen gebraucht wird, ist gleichgültig. Uebrigens wollen hier Einige statt Holzzucht lieber Steinbrüche lesen. Es ist, der Absicht dieser Stelle nach, wohl einerley.

Von allen diesen können wir indessen hier nur im Allgemeinen sprechen, und dürfen uns nicht in das Innere dieser Künste einlassen. Denn so nützlich die Abhandlung derselben für die Künstler selbst seyn kann, so würde uns doch die Ausführung derselben lästig machen. Denn einige beruhen ganz auf der Kunst, und der Zufall kann zu diesen am wenigsten beytragen; andere sind bloß handwerksmäßig zu treiben, und in diesen leidet der Körper das meiste; noch andere sind eigentlich Knechtsarbeiten, in welchen die Stärke des Leibes Alles thut; die schlechtesten endlich sind diejenigen, welche am wenigsten einige Kräfte des Leibes oder der Seele fordern.

Ueber diese Künste haben schon Mehrere geschrieben, wie z. B. Chares von Paros [65]) und Apollodorus von Lemnus [66]) über den Ackerbau, so wohl über den Fruchtbau als über die Baumzucht; und Mehrere haben von den andern Künsten dieser Art geschrieben, welche diejenigen lesen mögen, welchen darum zu thun ist. Außerdem finden sich auch noch hier und da zerstreut manche Nachrichten, wie dieser oder jener durch solche Künste zu großem Vermögen gekommen ist, die man denn zusammen suchen muß, denn alles das ist denen nützlich, die diese Erwerbkunst lieben. Ein Beyspiel dieser Art kommt in der Geschichte des Thales von Milete vor. Denn was man von ihm erzählt, ist zwar ein bloßes Kaufmannsstück,

65) Dieser Chares ist mir bloß aus dieser Stelle bekannt.

66) Dieser Apollodor ist auch noch aus dem Verzeichniß der Griechischen Schriftsteller über den Ackerbau, welches Varro gemacht hat, dem Nahmen nach bekannt.

aber man erzählt es von ihm als einen Beweis seiner Weisheit, weil er den Anlaß dazu aus den gemeinen Grundsätzen seiner Betrachtungen genommen hat. Denn da er bemerkte, daß man ihm wegen seiner Armuth Vorwürfe machte, und ihn dadurch überzeugen wollte, wie unnütz die Philosophie wäre; so soll er ein Mahl in einem Jahr, in welchem er schon im Winter nach den Regeln der Astrologie voraus gesehen hatte, daß das Oehl sehr fehlen würde, alle Oehlpressen in Milete und Chius in Bestand genommen haben, welche man ihm damahls, weil Niemand den Mangel voraus sah, in dem gewöhnlichen niedern Preis überließ. Da nun die Zeit heran kam, in welcher man das Oehl einsammelte, soll er alle seine Pachtungen auf Ein Mahl zusammen wieder in dem höchsten Preis, den er setzen konnte, wie er wollte, abgegeben haben, wodurch er denn ein großes Geld gewonnen, und bewiesen hätte, daß es nur an den Philosophen liege, so reich zu werden, als sie wollten, daß sie aber ganz andere Dinge im Auge hätten.

So soll also Thales eine Probe seiner Weisheit abgelegt haben; aber eben das ist der allgemeine Weg der Erwerbkunst, wenn Einer sich mit irgend einer gesuchten Waare einen ausschließenden Handel zu verschaffen weiß. Und deßwegen suchen auch manche Städte sich dieses Mittels eines ausschließenden Handels zu bedienen, wenn sie Geld nöthig haben.

Eben so hat auch Einer in Syrakus eine große Summe Geldes, das bey ihm war hinterlegt worden, in einen Eisenhandel gesteckt, und alles Eisen aus den Schmelzen und Hämmern zusammen gekauft. Als aber nachher

die Käufer zu den Märkten kamen, konnte man kein Eisen finden als bey ihm; und ob er gleich den Preis nicht sehr übersetzte, so brachte er doch sein Capital von funfzig Talenten auf hundert. [67]) Und diese ließ ihn zwar Dionys mit sich nehmen, aber er verbot ihm doch sein Land für die Zukunft, weil der Mann eine Nahrung triebe, die seinen Unterthanen nachtheilig wäre. Diese Speculation war übrigens derjenigen ganz ähnlich, welche Thales machte, weil beyde auf ein Monopol hinaus liefen. Dies nun wohl einzusehen, ist auch dem Politiker nützlich. [68]) Denn es ist oft der Fall, daß eine oder die andere Stadt Geld nöthig hat, so wie das der Fall eines jeden Hauswesens ist. Aber freylich geschieht es auch, daß manche Staatsmänner nun glauben, daß das das Wichtigste wäre, und daß sie nun anders Nichts mehr suchen! [69])

67) Hundert Talente machen ungefähr 60000 Rthlr. Sächsisch. Die Ausleger sagen, es muß dieser Mann also den Preis nicht um wenig, sondern um das Doppelte erhöhet haben. Sie bemerken aber nicht, daß er neben seinem Aufschlag auch noch den Vortheil der vorigen Verkäufer gewann.

68) In dem Sinn, wie A. die Sache nimmt, mit großer Vorsicht. Denn wenn der Staat selbst, wie ich vorhin schon sagte, Monopolien treibt, so richtet er gewöhnlich den Unterthan zu Grund. Auch dann ist schon große Vorsicht zu gebrauchen, wenn diese Monopolien nur einzelnen Bürgern oder Gesellschaften überlassen werden. Die ganze Materie lag über die Grenzen des Philosophen selbst zu seiner Zeit. Zu unsrer Zeit ist sie noch ungleich verwickelter.

69) Sehr überflüssig würde die Bemerkung seyn, daß dieses auch zu unsrer Zeit der Fall ist, in welcher die Regenten Alles für Kleinigkeiten zu achten pflegen, was nicht auf die Ver-

Zwölfter Abschnitt.

Inhalt.

Nachdem nun das Verhältniß des Herrn und des Knechts, und weil der Knecht eine Besitzung ist, nebenbey auch das Verhältniß der Haushaltungskunst zu den leblosen Besitzungen angegeben worden ist; geht der Philosoph zu den beyden übrigen Verhältnissen der Glieder des Hauswesens über, nämlich zu dem zwischen Aeltern und Kindern, und zwischen den Eheleuten, und zeigt, daß in diesen Verhältnissen zwar auch eine Herrschaft, aber eine Herrschaft über freye Menschen, Statt finde, die jedoch in der Art, wie sie gegen die Frau oder gegen die Kinder ausgeübt werde, verschieden wäre.

Wir haben oben [70]) die Haushaltungskunst nach drey verschiedenen Verhältnissen betrachtet: nämlich dem zwischen

mehrung ihres Kammer- und Soldatenwesens, und ihrer Länder und ihrer Macht Bezug hat. Aber auch von der Seite der innern Landesregierung ist diese Bemerkung wichtig, da wir so oft sehen, daß die Regierungen die Handlung und die Gewerbe auf Kosten des Ackerbaues und des ganzen Bauerwesens begünstigen. Zwischen Sully's und Colberts System giebt es allerdings ein Mittel-System, das beyde erhält. Aber dieses Mittel-System ist schwer zu finden. In Deutschland vielleicht am leichtesten, weil unser Seehandel immer unbeträchtlich seyn muß, und der Landhandel immer gegen den Seehandel nicht aufkommen kann. So viel ist indessen doch auch richtig, daß, da die natürliche Erwerbkunst Landeigenthum fordert, welches nicht jeder haben kann, und da sie auch weniger Hände beschäftigen kann, die künstliche Erwerbkunst bey

dem Herrn und dem Knecht, von welchem wir bisher gehandelt haben; ferner dem zwischen Vater und Kindern, und endlich dem zwischen Mann und Frau. [71]) Nun steht zwar das Weib so wohl als die Kinder unter einer Herrschaft; aber diese Herrschaft ist mehr anzusehen wie eine Regierung über freye Menschen. Und auch in so fern ist sie in diesem Verhältniß nicht die nämliche, sondern das Regiment des Mannes über die Frau ist mehr dem republicanischen, das väterliche Regiment mehr dem monarchi-

anwachsender Volksmenge der unbegüterten Classe zu Hülfe kommen muß. Welchen Ausweg die Alten in dieser Rücksicht nahmen, und wie sie, um dem, was sie Natur nannten, treu zu seyn, der Natur Gewalt thaten, das wird in der Folge noch oft zu bemerken seyn.

70) Nämlich in dem dritten Abschnitt dieses Buchs.

71) Hier ist man wohl genöthigt, eine Lücke anzunehmen, denn das ἐπεὶ am Anfang dieser Periode und das γὰρ in der folgenden haben beyde Nichts, worauf sie sich beziehen. Indessen glaube ich, daß mehr nicht ausgelassen ist, als etwa der Gedanke: daß diese drey Verhältnisse von sehr verschiedener Art wären. Conring vermuthet, daß viel fehlen müsse, weil A. bisher noch Nichts von dem Verhältniß der Eheleute und der Aeltern und Kinder gesagt habe, auch nun nichts Wichtiges darüber sage. Allein er vergißt, daß A. selbst am Schluß dieses Abschnitts Alles, was er über jene Verhältnisse zu sagen habe, auf die letzten Bücher des ganzen Werks verweis't, wo auch Einiges davon gesagt wird, obgleich das Meiste fehlt. Hier war dem Philosophen nur darum zu thun, die Art der Abhängigkeit der Familienglieder von einander anzugeben, und er macht von diesem ganzen Buch so wenig Gebrauch, daß ich beynahe zweifle, ob mehr als die zwey ersten Abschnitte desselben hierher gehören.

schen ähnlich. [72]) Der Mann ist aber, wenn das natürliche Verhältniß nicht auf irgend eine Weise gestört worden ist, von Natur der Herr des Weibes; und der Vater, als der Aeltere und Ausgemachtere, ist auf gleiche Weise der Herr des Jüngern und Unreifern.

In den republicanischen Staaten pflegen nun zwar gewöhnlich die Regierungsrechte abzuwechseln; denn diese Form trachtet ihrer Natur gemäß nach der Gleichheit, bey welcher keiner mehr Vorrecht hat als der andere. Dennoch aber ist da, wo der Eine regiert, der Andere gehorcht, immer ein Unterschied im äußerlichen Ansehen, in den Worten und in den Ehrenbezeigungen, wie Amasis in dem Bild von dem goldenen Waschbecken zeigte. [73]) Und so verhält es sich denn auch in dem Regiment des Mannes über die Frau.

72) Im 12ten Abschnitt des 8ten Buchs der Ethik vergleicht A. dieses Verhältniß der Eheleute mit der aristocratischen Regierungsform. Der ganze Vergleich ist aber unrichtig, und weit schöner sagt er im 8ten A. des 8ten Buchs der Ethik, daß dieses Verhältniß eine Freundschaft zwischen ungleichen Personen wäre. Das ist aber besonders, daß der Philosoph durch seine Vergleichung des Haus-Regiments mit dem Staats-Regiment die Meinung des Socrates und des Plato, daß die Haushaltungskunst und die Staatskunst einerley Kunst wären, welche er gleich anfangs zu widerlegen versprach, durch diese Vergleichung selbst bekräftigt.

73) Die Einwendung, daß, wenn das Verhältniß der Eheleute republicanisch wäre, das Weib mit dem Mann im Regiment abwechseln müsse, ist dadurch nicht widerlegt, daß zwischen dem regierenden und dem gehorchenden Theil ein Unterschied des Ansehens seyn müsse. Denn ist die Frau nicht fähig, die-

Die Regierung der Kinder ist aber, wie gesagt, monarchisch. Denn die Aeltern sind so wohl wegen der Verbindung der Liebe als um ihres Alters willen berechtigt, zu regieren. Eine auf solche Gründe gebaute Regierung ist aber eine Art der königlichen, weßhalb auch Homer den König aller Dinge sehr richtig

„den Vater der Götter und der Menschen“

nennt. 74) Denn der König muß zwar der Natur nach von den Unterthanen verschieden seyn, aber der Art nach muß er ihnen gleichen. Und eben so ist es auch in dem Verhältniß des Aeltern zum Jüngern, und der Zeugenden zu dem Gezeugten.

ses Ansehen zu erhalten, so ist die Verfassung nicht republicanisch; und ist sie dessen fähig, so bekommt sie ihr Ansehen, wenn die Reihe des Regiments an sie kommt. Das Waschbecken des Amasis ist selbst gegen den Philosophen. Denn wenn nach dieser Geschichte, die Herodot im 172sten Kapitel des 2ten Buchs erzählt, das Waschbecken, das vorher gering geschätzt wurde, als Götze angebetet worden ist; so würde auch die Frau in dem Fall seyn können. Ich halte den Leser bey dieser Kleinigkeit nur deßwegen auf, damit er sich nicht selbst aufhalte, und nicht mehr Sinn in dieser Stelle suche, als in ihr zu finden ist.

74) Auch dieser Vergleich ist unrichtig. Denn die Kinder werden nicht allein zum Besten des Hauswesens, sondern auch der Erziehung wegen von den Aeltern regiert. Uebrigens ist hier keine Lücke, wie Conring glaubt. Man darf nur das τὸν βασιλέα τούτων ἁπάντων zu τὸν Δία construiren.

Dreyzehnter Abschnitt.

Inhalt.

Darin kommen aber, heißt es in diesem Abschnitt, alle drey Verhältnisse überein, daß immer in ihnen Menschen mit Menschen im Verhältniß stehen. Die Art der Herrschaft in diesen Verhältnissen wird also im Allgemeinen aus einander gesetzt, und es wird gezeigt, daß, wenn gleich in allen beyde Theile tugendhaft seyn müßten oder könnten, doch um deßwillen eine Herrschaft und eine Unterwürfigkeit möglich sey, weil die Art, wie der gebietende Theil tugendhaft seyn müsse, von der Art der Tugend, welche der gehorchende habe, verschieden sey, und das so sehr, daß selbst dem Knecht die Fähigkeit zur Tugend nicht abgesprochen werden könne.

Es ist nun aus diesem Allen klar, daß die Haushaltungskunst sich weit mehr um die Menschen, als um die übrigen leblosen Besitzungen bekümmern, mehr Sorge dafür tragen müsse, daß die Menschen, die zu dem Haus gehören, besser werden, als dafür, daß der Reichthum sich vermehre; und daß sie auch in ihrer Sorge für die Menschen doch mehr für die Freyen als für die Knechte zu wachen habe. 75)

Zwar könnte man in Ansehung der Sclaven überhaupt die Frage aufwerfen: ob diese außer den körperli-

75) Alle Ausleger klagen, daß dieses nichts weniger als klar aus dem, was bisher gesagt worden ist, erhelle. Nun ist freylich der Fall nicht gar selten, daß einem Schriftsteller Etwas klar vorkommt, das dem Leser nichts weniger als klar ist. Hier verdient aber doch A. den Vorwurf nicht ganz. Denn

chen, mechanischen und knechtischen Eigenschaften auch auf einen höhern Werth der Tugend Anspruch machen, und Etwas von Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit oder dergleichen Vorzügen des Geistes besitzen können; oder ob sie nur ganz allein auf die Eigenschaften des körperlichen Dienstes eingeschränkt sind. Diese Frage ist allerdings problematisch? Denn sind die Knechte eines Werthes der Seele fähig; in was wären sie denn von den Freyen verschieden? Und doch, wenn sie Menschen sind und Vernunft haben; wie kann man ohne Ungereimtheit sagen, daß sie keines solchen Werthes fähig wären? [76]) Eben das könnte man aber auch von der Frau und von den Kindern fragen: ob sie nämlich eines moralischen Werthes fähig wären, und ob das Weib keusch, standhaft, gerecht, der Sohn folgsam und bescheiden seyn sollte?

Mich dünkt, es ist überhaupt, wenn von dem Theil, den die Natur zum Herrschen, und von dem, welchen sie zum Gehorchen bestimmt hat, die Rede ist, nicht so wohl

in den vorigen Abschnitten hat er schon gesagt, daß der Knecht doch besser als die leblosen Dinge wäre; und in dem zwölften Abschnitt, daß Frau und Kinder freye Menschen wären. Auch ist die Sache an sich selbst schon klar genug.

76) Dieser Einwurf trifft den Begriff, den A. von dem Knecht angiebt, in voller Stärke. Denn haben die Knechte keine Selbstständigkeit, oder können sie, wie er sich ausdruckt, für sich gar nicht bestehen; sind sie bloß lebendige Werkzeuge; sind sie nur anzusehen als Theile, welche außer dem Herrn existiren; sind sie nur Etwas durch ihren Körper: so ist nicht abzusehen, wie sie einer Tugend fähig seyn können. A. lös't, wie ich glaube, diese Schwierigkeit sehr dürftig.

zu fragen: ob sie Tugend, sondern ob sie einerley Tugend haben sollen? Denn wenn beyde gleich ganz tugendhafter Seele [77]) seyn sollen, so ist überhaupt keine Ursache da, warum Eins befehlen und das Andere gehorchen sollte.

Man kann auch den Unterschied zwischen beyden nicht in der verschiedenen Größe ihres moralischen Werthes suchen. Denn Befehlen und Gehorchen ist nicht der Größe, sondern der Art nach verschieden: das Große und das Kleine aber ist der Art nach einerley. Hingegen wäre es auch abgeschmackt, wenn man sagen wollte, daß der Eine keine Tugend haben sollte, der Andere sollte sie haben. Denn wenn der Regent keine Tugend hätte, weder Weisheit noch Gerechtigkeit, wie könnte er gut regieren? oder hätte der Untergebene keine, wie könnte er gut regiert werden? Denn ein unbiegsamer, ein feiger Mensch wird nie seine Schuldigkeit thun.

Es ist also offenbar, daß beyde Theile Tugend haben müssen, daß aber ihre Tugend eben so verschiedener Art seyn müsse, als die Seelen derer, die von der Natur zum Gehorchen bestimmt worden sind, von den Seelen der Andern verschieden sind. Und dieses ist bald in der Seele zu erkennen. Denn in sie hat eben die Natur das gelegt, was sie zum Herrschen und zum Gehorchen bestimmt. Und je nachdem diese Seelen zu dem Einen oder

77) Die Worte: εἰ μὲν γὰρ δεῖ ἀμφοτέρους μετέχειν καλοκἀγαθίας, übersetze ich: wenn beyde gleich ganz tugendhafter Seele seyn sollen. Denn A. nennt selbst in Magn. Mor. L. II, C. IX, und Eudem. L. VII, C. XV, die καλοκἀγαθία die vollkommne Tugend.

zu dem Andern bestimmt worden sind, nach dem müssen sie, wie wir sagten, einen verschiedenen Werth der Tugend haben. So hat z. B. das Vernünftige und das Unvernünftige seinen verschiedenen Werth, so offenbar auch jedes andere nach seinem Verhältniß in dem Uebrigen.

Eben deßwegen hat aber auch die Natur so gar verschiedene Arten zu herrschen und verschiedene Arten zu gehorchen eingeführt. Denn anders wird der Knecht von dem Herrn, anders das Weib von dem Mann, noch anders das Kind von dem Vater regiert. Und diese Alle haben denn doch das, was zu der menschlichen Seele gehört, aber sie haben es auf verschiedene Weise. Der Knecht hat keine überlegende Entschließung; die Frau kann zwar überlegen, aber nicht entscheiden; das Kind kann nur unvollkommen überlegen und beschließen.

So wie nun in Ansehung der Seelen dieser Personen eine so große Verschiedenheit Statt findet, so äußert sich dieselbe auch nothwendig in Rücksicht auf den moralischen Werth einer jeden.

Alle müssen den ihrigen haben, aber jeder so, wie es seine Bestimmung mit sich bringt. Der, der regiert, muß also den vollkommensten Werth der Tugend haben. Denn ein Werk ist zwar, im Allgemeinen betrachtet, Werk des Baumeisters; aber die Vernunft, die es angiebt, ist eigentlich der Baumeister, und was außer ihr in dem Baumeister wirkt, wirkt nur so viel, als diese Vernunft demselben aufträgt.

Daraus erhellet also, daß alle diese, der Regierende und der Gehorchende, beyde Tugend haben müssen; und daß doch z. B. die Enthaltsamkeit des Mannes und des

Weibes nicht von einerley Art sey, noch ihre Standhaftigkeit, noch ihre Gerechtigkeit, wie Socrates glaubte. 78) Sondern der Mann ist standhaft, wie es sich für einen Regenten, das Weib, wie es sich für einen Unterthan ziemt; und so verhält es sich mit allen andern Tugenden.

Dieses wird auch noch besser einleuchten, wenn man jede Tugend besonders betrachtet. Denn die, welche das Wesen der Tugend überhaupt erklären, betrügen sich leicht selbst, sie mögen nun sagen, sie bestehe in der Gesundheit der Seele, oder im Recht-Handeln, oder in was sie wollen; vielmehr würden sie besser thun, wenn sie, wie Gorgias, die Tugenden alle einzeln betrachteten. Denn sie würden alsdann bald finden, daß, wenn der Dichter von dem Weib sagt:

„Schweigen ist eine Zierde des Weibes", 79)

dieses in dem Mann nicht eben so sey, und daß es sich mit allen übrigen Tugenden eben so verhalte. 80)

78) A. legt sehr oft, was er an dem Plato tadelt, dem Socrates zur Last, den Plato redend einführt. Hier zielt er auf die bekannte Idee in Plato's Republik, daß auch die Weiber unter die Wächter aufgenommen, und zwischen ihnen kein Unterschied gemacht werden sollte, als so weit die Schwäche des weiblichen Körpers es nöthig mache.

79) Dieser Vers steht im Ajax des Sophocles, wo Tecmessa ihn als ein Sprichwort, (βαί ἀεὶ ὑμνούμενα,) das Ajax ihr vorgeworfen habe, nicht ohne Aergerlichkeit anführt.

80) Diese Stelle bezieht sich auf Plato's Meno. Plato läßt diesen Schüler des Gorgias durch Socrates fragen, was die Tugend wäre. Ungeachtet der Sophist sich gerühmt hatte, dieses wohl zu wissen, begnügt er sich, dem Socrates nur

Ferner da der Knabe in seinen Entschlüssen noch nicht ganz ist, so ist nicht minder klar, daß seine Tugend für sich allein im Verhältniß gegen ihn nicht beurtheilt werden kann, sondern daß sie nur nach der Art zu beurtheilen ist, wie er sich gegen die Ausgebildeten, gegen seine Vorgesetzten, verhält.[81]) Eben das ist auch von dem Knecht wahr, in Rücksicht auf den Herrn. Denn dieser ist, wie wir sagten, nur zu den nöthigen Diensten bestimmt; er braucht also offenbar einen mindern Werth, und nur so viel, daß er etwa nicht aus Unbiegsamkeit oder aus Trägheit Etwas in seinem Dienst versehe.

eine Menge, oder, wie Plato sagt, einen Bienenschwarm von Tugenden herzuerzählen. Das tadelt Plato, und A. will es nun verantworten. Aber A. hat doppelt Unrecht. Ein Mahl, weil Socrates bey Plato mit dem Meno nicht erst den Begriff der Tugend suchen, sondern den, welchen Meno zu wissen vorgab, hören wollte. Und dann auch bey vorliegender Stelle insbesondere, weil man, um zu beurtheilen, ob Etwas Tugend sey, immer erst den generischen Begriff der Tugend fest setzen, und in wie fern derselbe der einzelnen Art zukomme, untersuchen muß. Daß A. hier, gegen seine eigne Lehre von der Syllogistik, von dem Besondern auf das Allgemeine schließen wollte, verräth keine gute Sache, und macht diese ganze Untersuchung schief und unrichtig. In der That hat auch A. in seiner Ethik einen ganz andern Weg eingeschlagen, und, ehe er die Tugenden einzeln durchgeht, erst seinen Begriff von dem, was Tugend wäre, angegeben.

81) Ausgebildete. Statt τελεῖος wollen Einige τέλος lesen. Aber alsdann ist das darauf folgende ἡγούμενος, (Vorgesetzte,) eben so gezwungen zu erklären, als der Sinn und die Parallele zwischen dem Knaben und der Frau dunkel wird.

Es ließe sich aber hier noch weiter fragen: ob nicht also, wenn das, was wir eben sagten, wahr ist, die Tugend zu einem jeden Handwerk, auch in so fern es nur Handwerk ist, [82]) gehöre; da ja klar ist, daß auch ein jeder Handwerksmann durch Eigensinn und Störrigkeit sein Werk verderben kann. Aber beyde sind sehr von einander verschieden. Der Knecht lebt in dem Haus, der Handwerksmann nicht. Dieser ist also um so mehr der Tugend fähig, je weniger er von der Knechtschaft an sich hat. Denn der Handwerksmann hat eine besonders eingeschränkte Knechtschaft. Auch ist der Knecht Knecht von Natur; aber der Schuhmacher und jeder andere Künstler und Handwerksmann ist nicht von Natur Künstler oder Handwerksmann. Es ist also klar, daß der Herr die Tugend des Knechts zwar wecken muß, aber es ist nicht nöthig, daß er sie ihn lehre.

Diejenigen irren also sehr, die da behaupten, der Knecht sey als ein ganz vernunftloses Wesen anzusehen, und ihm müsse immer Alles nur befohlen werden. Die Knechte müssen noch mehr als die freyen Kinder durch bloße Ermahnungen zu ihrer Pflicht angewiesen werden. [83])

82) Ich habe die Worte: auch in so fern es nur Handwerk ist, hinzu gefügt, damit der Sinn deutlicher werde.

83) Wenn man diese ganze Untersuchung über die Knechtstugend, ohne Parteylichkeit für einen Lieblingssatz, ansieht, und wenn man das, was A. hier lehrt, mit dem zusammen hält, was er von den Knechten sagte; so kann man unmöglich darin den scharfsinnigen Philosophen erkennen. Zuerst unterscheidet er gar nicht die Knechte, welche durch Zufall oder Unglück in

Und so viel habe ich von dem Knecht sagen wollen. In der Abhandlung der Politik selbst müssen aber die andern Verhältnisse, der Eheleute nämlich und der Aeltern

die Knechtschaft gerathen sind, von denen, welche seiner Idee nach zu der Knechtschaft geboren worden sind. Daß jene Tugend haben können, da sie so viel von dem Menschen übrig behalten, ist wohl keine Frage. Daß aber diese, welche sogar aufhören, Menschen zu seyn, daß sie ohne Herren nicht bestehen können, daß diese noch irgend einer Tugend fähig seyn sollten, sehe ich nicht ein. Will A. ihnen das für Tugend anrechnen, daß sie ihren Zustand fühlen, und deßwegen sich freywillig der Leitung eines Andern überlassen, so muß er ihnen auch zugleich so viel Verstand zutrauen, daß sie im Stand sind, sich einen Herrn zu erwählen, der sie richtig leite, wie etwa Apollodor sich dem Socrates hingab; und wählen sie dann richtig, dann sind sie wahrlich nicht zur Knechtschaft geboren. Wählen sie aber unrichtig; wie kann man dann noch sagen, daß sie einer Tugend fähig wären, sie, die Alles weder mit Ueberlegung und Wahl, noch um der Sache willen thun, sondern bloß weil der Herr es will? Wenn A., statt den Plato zu tadeln, den Begriff der Tugend, welche ohne Wahl und Einsicht und freyen Beyfall nicht denkbar ist, voraus gesetzt hätte; so würde er geradezu seinen Knechten von Natur alle Tugend haben absprechen müssen.

Der ganze Abschnitt scheint mir frostig und unphilosophisch, und es gehört, wie ich glaube, nur ein geringer Grad von Achtsamkeit dazu, um zu begreifen, daß, wenn man die Knechtschaft ansieht, wie sie ist, nicht wie A. sie in seinen Naturknechten hinstellt, in allen den Verhältnissen, welche hier durchgegangen worden sind, dem Kind, der Frau und dem Knecht noch immer so viel Selbstständigkeit übrig bleibt, daß sie der Tugend fähig sind. Was übrigens Aristoteles hier von den jedem Verhältniß eigenthümlichen Tugenden sagt, davon wird in dem dritten Buch noch Manches zu sagen seyn.

und Kinder, vorkommen: und da muß angegeben werden: was in diesen Verhältnissen für Arten von Tugenden sich äußern; wie alle diese Personen mit einander leben müssen; was zwischen ihnen schön und löblich, was nicht schön ist, und wie dieses vermieden, jenes geübt werden soll. Denn da das Haus ein Theil des Staats ist, diese Dinge aber alle zum Hausstand gehören, und der Werth der Theile auf den Werth des Ganzen seinen Bezug haben muß; so ist es nöthig, daß, wer einen Staat regieren will, auch Aufsicht auf die Weiber und auf die Erziehung der Kinder habe, wenn anders, um einen Staat in einen guten Stand zu setzen, Etwas daran gelegen ist, daß auch seine Jugend wohl gezogen werde, und daß die Weiber in einem solchen Staat Etwas taugen. In der That muß aber daran viel gelegen seyn; denn die Weiber machen die Hälfte der freyen Glieder des Staats aus, und seine Jünglinge sind bestimmt, seine Glieder zu werden.

Da wir also nun das Alles so weit ausgeführt und bestimmt haben, und von dem, was noch übrig ist, künftig das Nöthige gesagt werden wird; so wollen wir hier abbrechen und eine neue Untersuchung anfangen; vorher aber unsre Meinung von denen sagen, welche einen vollkommenen Staat zu beschreiben unternommen haben.

Zweytes Buch.

Erster Abschnitt.

Inhalt.

Zuerst giebt der Philosoph die Ursache an, warum er, da so viele Staatsverfassungen schon wirklich eingeführt und so manche Plane, wie man die Staaten gut einrichten soll, angegeben worden sind, doch darüber schreibe; und diese ist natürlich die, weil ihm weder die eingeführten Formen, noch die vorgeschlagenen Plane gefallen. Nachher bereitet er sich den Weg zu einer Kritik über Plato's Republik durch die Frage: ob Alles, was nicht ohnehin nach dem Begriff eines Staats gemein seyn müsse, doch gemein gemacht werden soll, oder ob Jeder sein Eigenthum haben soll.

Weil wir uns vorgenommen haben, zu untersuchen, wie eine bürgerliche Gesellschaft eingerichtet seyn müsse, welche unter allen am geschicktesten wäre, jedem ihrer Glieder die beste Lebensweise zu gewähren; [1]) so wird es

1) Die Worte: ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐχήν, sind zweydeutig. Sie können Ein Mahl heißen: leben, wie jeder will;

nöthig seyn, nicht allein die Staatsverfassungen zu untersuchen, welche in den Staaten, deren Gesetze man für die besten hält, schon wirklich eingeführt sind; sondern wir müssen, wenn irgend Jemand schon über diesen Gegenstand geschrieben und einen Staat geschildert haben sollte, den das gemeine Urtheil vorzüglich schön und gut findet, auch die Gedanken dieser Schriftsteller betrachten, und sie prüfen, so wohl deßwegen, daß man das Gute und Nützliche, das etwa in dergleichen Darstellungen sich findet, erkenne; als auch, um uns gegen den Verdacht einer großen Sophisterey zu rechtfertigen, wenn wir andere Grundsätze, als diejenigen, welche schon dargelegt worden sind, aufsuchen; und endlich auch, um zu beweisen, daß wir diese Arbeit nur darum unternommen haben, weil das, was bisher geleistet worden ist, der Sache kein Genüge thut. In dieser Absicht haben wir also diese Untersuchung voraus schicken wollen.

So wie wir diese ganze Abhandlung von der Gemeinschaft der bürgerlichen Gesellschaft angefangen haben; so müssen wir auch zuerst bey der nun vorliegenden Erörterung diese Gemeinschaft selbst und ihre Grenzen betrach-

und dann auch: leben, wie es am besten ist. Obgleich die Commentatoren, die ich zu Rath ziehen konnte, diese Worte in der erstern Bedeutung nehmen; so glaube ich doch, daß die letztere hier angenommen werden muß, weil A. in der Folge und durch sein ganzes Buch, wie ich in der Analyse bemerke, den Zweck des Staats darin sucht, daß Jeder in demselben der Tugend gemäß leben könne, und den Staat, wo Jeder leben kann, wie er will, für eine Ausartung, selbst der Democratie, hält.

ten. Denn es muß in einem Staat unter den Gliedern desselben entweder Alles gemein seyn, oder Nichts; oder es muß nur Einiges unter ihnen gemein, das Andere Jedem eigen seyn.

Daß Nichts gemein seyn sollte, widerspricht dem Begriff einer bürgerlichen Gesellschaft, denn sie ist selbst eine Gemeinschaft; und hätten die Bürger Nichts gemein, so wäre doch der Platz ihrer Wohnsitze, ihre Stadt, unter ihnen gemein. Denn dieser Platz ist Stadt für Alle, und die Bürger sind gemeinschaftliche Theilhaber ihrer Stadt.

Die Frage, die wir zu erörtern haben, ist also nur diese: ob es für einen vollkommenen Staat besser sey, daß Alles, was gemein seyn kann, auch Allen gemein bleibe, oder daß einige Dinge von der Gemeinschaft ausgenommen werden, andere nicht. Zu diesen Gegenständen der Gemeinschaft kann man nun aber auch Weiber und Kinder zählen, denn auch diese können gemein seyn, wie Plato in seiner Republik vorschlägt. Denn da läßt er den Socrates sagen: daß seine Bürger [2]) auch ihre

2) Man hat dem A. schon öfter vorgeworfen, daß er die Meinungen anderer Philosophen, so wie es auch noch heut zu Tage geschieht und immer geschehen wird, wo Secte entsteht, unrichtig vorgetragen habe. In der folgenden Untersuchung über die Platonische Politik werden sich noch mehrere Beyspiele dieser Art zeigen, die vielleicht oft bloß dem Geschwind-lesen, nicht selten aber auch andern Ursachen zuzuschreiben sind. Hier ist das erste Beyspiel, das wohl nicht durch ein bloßes Versehen veranlaßt worden ist. Plato sagt in seiner Republik gar nicht, daß a l l e seine Bürger Alles in Gemeinschaft haben sollen, sondern sein Vorschlag sollte bloß die Regenten und

Weiber und ihre Kinder, so wie ihr übriges Vermögen, in Gemeinschaft besitzen sollten. Diese Frage also: ob das besser sey, was Plato in seinem Werk sagt, oder ob es besser sey, wie es nun in den Staaten gehalten wird, wäre jetzt zu untersuchen!

Zweyter Abschnitt.

Inhalt.

In diesem Abschnitt macht sich der Philosoph mit dem Grundsatz der Platonischen Republik, von der durchgehenden Gemeinschaft, und der daraus folgenden Vereinfachung des Staats, viel zu schaffen, und bemüht sich, zu beweisen, daß ein einfacher Staat aufhöre, ein Staat zu seyn, wenigstens daß die große Vereinfachung der Staaten ihnen nicht nützlich sey.

Was nun die Gemeinschaft der Weiber betrifft, so hat diese schon an sich selbst viele Schwierigkeiten, und aus

Wächter angehen. Aristoteles bemerkt in dem Folgenden selbst, daß Plato sich über die Gemeinschaft der übrigen Bürger nicht erklärt habe. Außerdem geht sein Vorschlag nicht einmahl auf eine Gemeinschaft, sondern bloß auf die Aufhebung des Eigenthums. Denn es ist ein großer Unterschied zwischen kein Eigenthum haben und Alles in Gemeinschaft haben. Wo Gemeinschaft ist, hat Jeder das Recht, Veränderungen zu verbieten, und den Gebrauch der gemeinschaftlichen Dinge nach gewissen Gesetzen oder nach den Gesellschaftsregeln zu bestimmen. Aber wo kein Eigenthum ist, fällt auch das weg. Die Römischen Rechtslehrer unterscheiden diese

Socrates Gründen folgt auch überhaupt nicht, daß eine Gemeinschaft durch die Gesetze einzuführen wäre. Ja, wenn man auch den Zweck des Staats so nehmen wollte, wie er ihn fest setzt; so ist, wie gesagt, doch die Gemeinschaft selbst unmöglich. Auch giebt er selbst nicht einmahl an, wie man sich diesen Zweck, nämlich die Einheit des ganzen Staats, auf welche, nach ihm, die beste Staatsverfassung gegründet werden sollte, zu denken habe.

Socrates setzt freylich diese Hypothese voraus; aber ist es nicht offenbar, daß in der Folge der Staat, welcher endlich ganz Eins wird, aufhört, Staat zu seyn? Denn der Staat fordert wesentlich eine Menge von Menschen. Wie diese immer mehr Eins werden, werden sie Ein Haus; und wird auch dieses mehr Eins, so wird es endlich Ein Mensch. Denn daß ein Haus einfacher sey, als eine Stadt, ist offenbar; und daß jeder einzelne Mensch einfacher ist, als ein Haus, ist eben so wenig zu läugnen. Gesetzt also, es wäre möglich, daß Jemand einen Staat so einfach machen könnte, so würde zugleich der Staat aufhören, ein Staat zu seyn.

Begriffe sorgfältig, so oft die Frage davon war, daß Jemand nur Rechte auf ein fremdes Eigenthum hatte. Die Platonischen Staatswächter sollten gegen die übrigen Bürger ungefähr in eben dem Verhältniß stehen, wie das Verhältniß der Leviten im Mosaischen Gesetz war, nur daß diese bestimmte, jene unbestimmte Rechte auf das Eigenthum der übrigen Bürger hatten. Es mag seyn, daß Herr Professor Tiedemann den Philosophen gegen den Vorwurf solcher Unrichtigkeiten in dem Uebrigen gerechtfertigt hat; aber wenn von Socrates und Plato's Philosophie die Rede ist, so wird er schwer zu rechtfertigen seyn. (Geist der specul. Philos., Vorrede.)

Es ist aber auch nicht einmahl allein die Zahl, nicht bloß das Eine und das Mehrere, das einen Staat ausmacht; sondern die Mehrern, die den Staat ausmachen, müssen auch unter sich verschiedener Gattung seyn. Denn aus ganz gleichen Menschen kann nie ein Staat entstehen. Anders ist eine Armee anzusehen, anders eine Staatsgesellschaft. Die Armee wird durch die Menge der Soldaten, wenn sie auch noch so gleichartig sind, immer zweckmäßig gebraucht werden können; denn sie ist nur da, um gegen die Uebermacht zu schützen: je mehr also in die Wagschale gelegt wird, um die Uebermacht zu überwiegen, desto besser.

Eben darin, daß es nicht bloß auf die Zahl der Köpfe ankomme, unterscheidet sich auch ein wirklicher Staat von einer Nation, [3]) nämlich einer solchen, die sich nicht etwa nur in besondere Flecken oder Dörfer zerstreut hat, wie z. B. die Arcadier. [4]) Da aber, wo aus dem ganzen

3) Wenn dieser Einwurf Etwas sagen soll, so muß man hier unter Nation eine solche verstehen, welche, ohne eine Staatsgesellschaft auszumachen, nur einerley Sprache, Sitten, Nahmen hat, wie ehemahls die Griechische Nation, und wie in den ältesten Zeiten die Deutschen, Gallier, Hispanier u. s. w. Denn bey solchen Nationen geht es, nach dem, was A. sagt, wohl an, daß alle Menschen einander gleich sind, und keiner gehorche, keiner befehle, keiner vornehmer u. s. w. sey als der andere; aber wenn die Nationen einen Staatskörper ausmachen, wie die Sachsen, Franken, Schwaben in Deutschland, dann ist es anders.

4) Daß die Arcadier bis zu den Zeiten des Epaminondas zerstreut in mehrern Städten gewohnt, aber doch zusammen Einen Staat ausgemacht haben, ist bekannt. Nachher erbauten

Volk Ein Staat zusammen gesetzt, wo Ein Ganzes aus dem Volk gemacht werden soll, da dürfen die Theile nicht alle von einerley Gattung seyn; und in der That, nur das Gleichgewicht verschiedener Kräfte erhält den Staat, wie schon in der Ethik bemerkt worden ist. [5])

sie auf Epaminondas Rath die Stadt Megalopolis, gingen aber darüber zu Grund, weil sie, wie Strabo, L. VIII, p. 595, bemerkt, sich meistens in diese, so vielen Zufällen ausgesetzte, Stadt begaben, und darüber den Ackerbau, vermuthlich auch die Musik, vernachlässigten, die, wie Polybius so interessant erzählt, ihre Seelen schöner und, ungeachtet ihrer rauhen Wohnungen, so liebenswürdig machte, daß man noch alle Scenen des schönen Hirtenlebens beynahe nur da an ihrem Platz findet. Polyb. L. IV, C. 20 und folgende.

Uebrigens vermuthet hier Conring eine Lücke, weil die Arcadier schon zu Aristoteles Zeiten Megalopolis erbauet hatten. Auch meint er, es wäre der Satz nicht deutlich ausgedruckt, weil der Mangel des Zusammenhanges, nicht die Verschiedenheit der Einwohner, die Nation vom Staat unterscheide. Allein gerade das will A. sagen, daß nämlich, weil da kein eng-politischer Zusammenhang nöthig wäre, die Gleichheit möglich sey. Und was die erstere Bemerkung betrifft, so hindert den A. Nichts, ein Beyspiel aus dem vorigen Zustand der Arcadier zu nehmen.

5) Vermuthlich in dem 8ten Kapitel des 5ten Buchs, wo von dem Handel und dem Talions- oder Vergeltungsrecht im Verkehr des Lebens gehandelt wird. Auch hier vermuthet Conring eine Lücke, wohl darum nur, weil er διόπερ durch deßwegen übersetzt: allein Hoogween, de Part., p. 689 Ed. Schütz., bemerkt, daß es auch wohl bloß als Nachdrucksformel, wenn man seine Meinung sagen will, gebraucht werde; und in dem Sinn übersetzte ich hier. Eben von der Art ist die Lücke, die Conring im Zusammenhang dieser Stelle mit der fol-

Sogar unter denen, die frey und sich einander gleich sind, muß eine solche Verschiedenheit seyn; denn es können ja unmöglich Alle auf Ein Mahl regieren, sondern sie müssen entweder von Jahr zu Jahr, oder von einer Zeit zur andern, oder sonst nach einer gewissen Ordnung abwechseln. Nur auf diese Weise können allein Alle zum Regiment kommen, und dann ist es, als wie wenn der Schuhmacher und Schmidt von Zeit zu Zeit ihre Professionen mit einander vertauschen, und nicht jeder immer bey der seinigen bliebe. So wie es nun aber für das gemeine Leben im Staat besser ist, wenn jeder Handwerker bey seinem Handwerk bleibt; [6]) so wird es auch immer besser seyn, wenn die nämlichen Männer, wo es seyn kann, an dem Ruder sitzen bleiben. Da, wo das aber nicht seyn kann, weil alle, ihrer Natur nach, gleich sind, da ist es

genden sucht, weil er das ἐπεὶ immer für eine abhängige Partikel hält, da sie doch oft auch, zumahl im A., nur quandoquidem, etwa sintemahl, bedeutet: ein Wort, welches, wegen dessen Mißbrauchs in öffentlichen Handlungen, unverdienter Weise aus unsrer guten Schreibart verbannt worden ist.

6) Hier vermuthet Conring mit mehr Recht eine Lücke. Die Stelle heißt, wie sie da steht: Wenn es aber nun besser für das gemeine Leben im Staat ist, daß es so sey; so wird es auch immer besser seyn, u. s. w. Das widerspricht sich offenbar, weil vorher gesagt worden ist, daß die Handwerker ihre Rollen tauschten, und nun gesagt wird, daß es besser wäre, wenn die Regenten sie nicht tauschten. Ich vermuthe, daß das οὐχ vor dem οὕτως ausgelassen worden ist, und es also heißen sollte: οὐχ οὕτως ἔχειν.

wenigstens gerecht, daß alle auf diese Weise zur Regierung kommen; man mag nun das Regieren für etwas Gutes oder für etwas Schlimmes halten. 7) Denn in dem Fall bleibt Nichts übrig als der Wechsel unter den Gleichen, nach welchem der, welcher abtritt, den Andern wieder gleich gestellt wird. 8) Denn auf diese Weise wird der abgehende und der angehende Regent gewisser Maßen ein Anderer, als er war. 9) Und eben so können sie auch mit den Aemtern selbst unter einander abwechseln.

7) Das zielt wohl auf die Stelle in Plato's Republ., wo Socrates sagt, daß, wenn viele Gute in dem Staat wären, keiner würde herrschen wollen, (L. I, p. 367 Ed. Serr.,) und daß selbst die Wächter zur Uebernehmung der Regierung würden gezwungen werden müssen.

8) Diese Stelle scheint allerdings etwas mangelhaft. Indessen glaube ich, daß man den Infinitivus μιμεῖσθαι gar wohl auf das vorher gehende βέλτιον ziehen kann, und das τὸ ἐν μέρει mit dem folgenden ἴσους zusammen hängen muß; denn daß die Griechen ganze Redensarten durch den Artikel zu Substantiven machen, ist bekannt genug. Auch verstehe ich mit Conring das εἴκειν lieber durch gleich gemacht werden als durch weichen; denn da οἱ ἐξ ἀρχῆς wohl nichts anderes als abgehende Obrigkeiten heißen kann, so scheint mir das Weichen nicht an seinem Platz. Auf diese Art kann doch wohl ein erträglicher Sinn aus der Stelle gezogen werden; obgleich A. wohl statt εἴκειν in dem Sinn lieber ὁμοιοῦσθαι gebraucht haben dürfte.

9) Diese Verkünstelung hat A. vermuthlich angebracht, um seinen Satz, daß auch in einem Staat, wo Alle Zutritt zu der Regierung haben, doch die Glieder ungleich seyn müßten, zu retten.

Es erhellet also aus diesem, daß eine völlige Einheit eines Staats, die Einige vorgeschlagen haben, nicht möglich ist, und daß, so sehr man diese rühmt, doch ein Staat nicht dabey bestehen kann; denn nur das, was Jedem für sich gut ist, erhält Jeden.

Man kann aber auch noch auf eine andere Art darthun, daß eine allzu große Vereinfachung eines Staats nichts weniger als gut ist. Denn eine ganze Haushaltung kann eher Alles das haben, was sie braucht, als ein einzelner Mensch; eine Stadt kann es eher als ein Haus: und das ist ja gerade der Zweck des Staats, daß die ganze Bürgerschaft durch sich und in sich selbst alles Nöthige habe. Weil nun ein solcher Zustand, wo man Alles, was man nöthig hat, in sich hat, allerdings der wünschenswürdigste ist, so ist auch ein Staat, der minder einfach ist, gewiß besser, als einer, der ganz einfach wäre. 10)

10) Ich habe schon in der Vorrede bemerkt, daß Plato's Republik auch nach den Ideen des Philosophen nicht gut zusammen hängt, weil er den eigentlichen Körper des Staats ganz aus dem Auge verliert. Aber dennoch thut A. ihm hier sehr Unrecht. Er sophistisirt über das Wort μία πόλις, dessen sich Plato bedient, und nimmt es für Einheit, da doch offenbar Plato nur Einigkeit darunter verstanden hat, eben die ὁμόνοια, die A. in der Ethik, L. IX, C. 6, so sehr und so billig erhebt, und welcher die Griechen, so wie die Römer unter dem Nahmen: Concordia, Tempel erbaut haben. Plato ist so weit entfernt, unter seinen Bürgern keinen Unterschied anzunehmen, daß er vielmehr drey Classen von Bürgern selbst fest setzt. Nicht einmahl alle seine Staatswächter, die er so mühsam erziehen läßt, dürfen Anspruch auf die Regierung ma-

Dritter Abschnitt.

Inhalt.

Der Philosoph fährt fort, die Platonische Republik zu kritisiren. Er greift die Idee der Einheit des Vielen sophistisch an, und will nachher durch Anwendung der Platonischen Idee auf die Familien-Verhältnisse darthun, wie wenig sie auszuführen, und wie schädlich sie wäre, wenn sie ausgeführt würde.

Wenn aber auch das richtig seyn sollte, daß eine Stadt, in welcher die einfachste Gemeinschaft eingeführt ist, die glücklichste wäre; so würde doch selbst diese Einheit der Gemeinschaft nicht daran zu erkennen seyn, daß Alle zugleich sagen können: das ist Mein, das ist nicht Mein: denn das soll nach Socrates das Kennzeichen einer vollkommen einfachen Stadt seyn. Das Wort: Alle, leidet

chen; sondern nur die, welche Geist genug haben, die Dinge zu sehen, wie sie sind, (L. VII, pag. 535.) Allen seinen Bürgern, auch den gemeinen, erlaubt er nicht mehr als Eine Kunst, oder Ein Handwerk oder Geschäft zu treiben. Damit ja auch der Art nach unter den Bürgern ein Unterschied sey, erdenkt er die einzige Unwahrheit, die er seinen Bürgern vortragen läßt, daß bey einigen von ihnen Gold, bey andern Silber, bey andern Erz in ihre Naturen gemischt worden wäre; und deutlich erklärt er den Zweck aller seiner Anstalten dahin, daß er nur Harmonie, nicht Monotonie einführen wolle. Auch die flüchtigste Ansicht der Platonischen Republik wird hier A. Tadel ungerecht finden.

hier eine doppelte Bedeutung. Ein Mahl kann es so verstanden werden: daß unter den Allen ein Jeder gedacht werde; und so nimmt hier wahrscheinlich Socrates dieses Wort, nämlich daß Jeder von jeder Frau sagen könne: das ist meine Frau; von jedem Jungen: das ist mein Sohn; von jedem Ding, das sich in dem Staat findet: das ist meine Sache. Aber daß Jeder auf jedes ein Eigenthum anspreche, das wird in einer solchen Gemeinschaft der Weiber und Kinder nicht gestattet werden; sondern nur das Ganze, nicht jeder Einzelne wird das dürfen, nur Alle werden sagen können: das Weib, der Sohn, das Vermögen, ist unser Aller Weib, Sohn, Eigenthum. Also ist offenbar ein Trugschluß in dem Satz vom Allen, weil das All zugleich jene und diese Bedeutung erlaubt, und auch alles Gerade und Ungerade begreift, da es im doppelten Sinn genommen werden kann, in welchem es denn in der Logik Anlaß zu so manchen Streitschlüssen giebt. Es ist also die Idee, daß Alle eben das von Etwas sagen sollten, in dem ersten Verstand des Worts **Alle** zwar schön, aber unausführbar; und wenn nach der zweyten Bedeutung unter dem Wort: Alle, nur das Ganze verstanden werden soll, so kann das Ganze immer von Allem sagen: es gehört dem Ganzen, ohne daß deßwegen eine Einmüthigkeit unter den Gliedern des Ganzen Statt habe. [11])

11) A. thut dem Plato wieder sehr Unrecht. Er versteht das **Mein** und **Dein** von dem groben **Mein** und **Dein** des Eigenthums; Plato aber versteht es von dem feinen **Mein**, das kein **Dein** zum Gegensatz hat, sondern das nur in dem Antheil besteht, das Jeder an dem Wohl und Weh

Das Raisonnement des Socrates hat aber außerdem noch einen andern Fehler. Denn was Mehrern gemein ist, wird immer am schlechtesten besorgt. Denn Jeder sorgt für sein Eigenthum am meisten; für das Gemeinschaftliche aber weniger, und nur so viel, als ihm davon übertragen ist, das Andere aber bleibt liegen, weil Jeder meint, das werde ein Anderer besorgen. So pflegen oft in den Familien mehrere Diener schlechter aufzuwarten, als wenige. In einem Staat nun, wo Alles gemein ist, werden z. B. ein tausend Söhne geboren; und Keiner kann sagen, daß Einer ihm angehöre, sondern jeder ist eines Jeden Sohn, wie es kommt. Natürlich werden also auch alle von Keinem besonders versorgt, sondern alle gleich vernachlässigt. [12])

Ferner wird bey einer solchen Gemeinschaft auch Jeder, wie er einen Jungen, der dem Alter nach sein Sohn seyn könne, antrifft, und der etwas Gutes oder etwas Schlechtes thut, immer sagen können: das hat mein

des Andern nimmt. So sagte man von Freunden das μία ψυχή, Eine Seele; und das Sprichwort, daß Freunden Alles gemein sey, geht eben dahin. Die Stelle, worauf A. zielt, nämlich L. V, p. 463, leidet keinen andern Sinn. Sie bezieht sich aber bloß auf die erste und zweyte Classe der Bürger, denn über die dritte läßt sich Plato freylich zu wenig heraus.

12) Es ist ungerecht, wenn man aus einem zusammen gesetzten Plan einzelne Theile heraus nimmt und darüber urtheilt. Die Regenten und die Wächter des Plato sind Leute, die Nichts vernachlässigen; und diese mit dem, was unter uns geschieht, zu vergleichen, ist unbillig und wirklich abgeschmackt.

Sohn oder Diener gethan: und wären deren tausend oder mehr in Einer Stadt, so wird er das von allen sagen können, aber von keinem mit Sicherheit; denn wie will er wissen, daß ihm ein Sohn geboren worden ist, oder daß, wenn er das auch wüßte, dieser Sohn noch am Leben wäre. [13]) Welches ist nun das Beste: daß ich einen Jeden meinen Sohn nenne, wenn Tausende und Zehntausende ihn eben so nennen dürfen; oder daß Jeder, so wie es nun überall geschieht, den Seinigen Sein nenne? Hier nennt Jeder den Einen seinen Sohn, den Andern seinen Bruder, oder seinen Vetter, oder sonst seinen Blutsfreund, oder seinen Schwager, oder den Verwandten der Seinigen, oder seinen Zunftgenossen, oder dergleichen.

13) Hier findet Conring in dem Text eine Schwierigkeit, die ihm unübersteiglich scheint. Mich dünkt, A. will nur sagen, daß der Stolz, welchen Aeltern bey den guten Thaten ihrer Kinder fühlen, in dieser Platonischen Gemeinschaft nicht Platz habe, folglich alle Familien-Ehre wegfalle. Ob ich das ὁπόστος τυγχάνει τὸν ἀριθμὸν ὢν recht treffe, wenn ich etwa ἐνιαυτῶν darunter verstehe, oder ob nur gemeint ist, wer es immer ist, lasse ich dahin gestellt. Meine Erklärung scheint mir mehr Sinn in die Worte zu legen, als vielleicht darin ist; bey der andern aber liegt mehr in den Worten, als der Sinn forderte, denn ὁπόστος τυγχάνει ὢν wäre schon genug gewesen. Uebrigens thut auch hier A. dem Plato Unrecht, welcher in der vorhin angeführten Stelle deutlich sagt, Jeder werde den Andern so lieben, daß, was Jeder Gutes thue oder Uebles leide, ihm eben so lieb wäre, eben so wehe thue, als wenn er es selbst gethan oder gelitten habe.

Und besser ists, auf diese Art ein wirklicher Vetter eines Andern zu seyn, als in Plato's Republik sein Sohn. [14])

Und doch wird es nicht zu vermeiden seyn, daß nicht auch in dieser Republik dieser oder jener in dem Andern seinen Bruder, seinen Sohn, oder seinen Vater oder seine Mutter zu finden glaube. Denn es ist nicht zu vermeiden, daß nicht die Aehnlichkeit der Kinder und der Aeltern eine solche Art von Vermuthung und Meinung hier oder da erregen sollte. Auch erzählen einige unsrer Welt-Umfahrer in ihren Reisebeschreibungen, daß dieses wirklich sich ereigne. Denn so soll in dem obern Libyen ein Volk seyn, in welchem auch die Weiber gemein sind, wo man aber die Kinder nach der Aehnlichkeit mit den Alten, die sie gezeugt haben können, vertheilt. [15]) Auch giebt es

14) Hierauf würde Plato's Socrates antworten: φιλοσόφους μήτε ἰδιώτου, μήτε πόλεως ἐθελῆσαι ἂν ἅψασθαι, μήτε γράφειν νόμους, πρὶν ἢ παραλαβεῖν καθαρὰν, ἢ αὐτοὶ ποιῆσαι. Republ., L. VI, p. 501. (Daß die Philosophen nie Hand an die Leitung eines Menschen oder eines Staates legen, noch Gesetze für einen Staat schreiben würden, wenn nicht der Mensch oder der Staat rein wäre, oder von ihnen würde gereinigt worden seyn.) Warum vergleicht also A. Dinge, die nicht zu vergleichen sind? Weislicher hat Polybius in seiner Vergleichung verschiedener Staaten mit dem Römischen die Republik des Plato ganz übergangen, weil, sagt er, man sie erst hätte handeln sehen müssen, L. VI, 47.

15) Dieses erzählt Mela, L. I, C. 8, von den Garamanten, einem Volk im obern Africa. Auch bey den Troglodyten, einem Volk am Arabischen Meerbusen westlicher Küste, soll, nach Diodor, L. III, p. 197, die Gemeinschaft der Weiber und Kinder eingeführt gewesen seyn, nur der König hatte seine eigne

einige Weiber, und auch unter den Thieren einige Pferde und Ochsen, deren Jungen immer denen gleichen, die sie gezeugt haben; wie man von dem Pharsalischen Pferd, welches sie Dikaia nannten, gesagt hat.

Vierter Abschnitt.

Inhalt.

In diesem Abschnitt werden die übeln Folgen hererzählt, die aus der Auflösung der Familien-Bande entstehen, welche eine Folge der Gemeinschaft der Weiber und Kinder ist.

Nächstdem wird man doch auch selbst in einer solchen Gemeinschaft wohl schwerlich die Zänkereyen, Schlägereyen, und zufällige oder absichtliche Todtschläge verhin-

Frau. Von den Ausiern, die Herodot an den Triton in Africa setzt, erzählt derselbe, was hier A. sagt, daß sie nämlich im dritten Monath zusammen kämen, und nach der Aehnlichkeit der Gesichtszüge die Kinder mit Vätern versorgten, L. IV. p. 360. Eben derselbe erzählt, daß auch die Agathyrsen, ein Scythisches Volk, gleichen Gebrauch hätten, doch ohne die Kinder zu wählen. Es scheint übrigens ein schlimmes Zeichen zu seyn, daß beynahe lauter wilde nomadische Völker die Gemeinschaft der Weiber eingeführt haben, welche Plato als eine Hauptanstalt in der besten Staatsverfassung ansieht. Allein man muß nicht vergessen, daß selbst bey dieser Platonischen Gemeinschaft Formen vorgeschrieben werden, und daß Plato die Geschlechter allerdings nur nach der Vorschrift seiner Gesetze und der Wahl der Obern auf bestimmte Zeiten zusammen gab.

dern können, die doch so wenig gegen Aeltern und nahe Verwandte, als gegen Fremde erlaubt sind, und die noch viel öfter gegen jene vorfallen können, wenn die Leute nicht wissen, wie nahe sie einander angehören, als wenn sie es wissen. [16]) Ist ihnen ihre Verwandtschaft bekannt, und es fällt so Etwas vor, so haben sie nun doch Reinigungen und Entsündigungen; aber in Plato's Republik finden dergleichen nicht Statt, weil Niemand weiß, gegen wen er gefrevelt hat.

Auch ist es widersinnig, daß, wegen der Gemeinschaft der Söhne, bloß das Aeußerste der Männerliebe, nicht die Männerliebe selbst, oder ein solcher Umgang verboten werden soll, dergleichen weder zwischen Vater und Sohn,

16) Ich muß hier gleich in dem Anfang eine Ungerechtigkeit, die A. gegen den Plato sich zu Schulden kommen läßt, und die durch diesen ganzen Abschnitt durchgesetzt wird, bemerken. Aristoteles macht Plato die größten Vorwürfe, daß durch seine Gemeinschaft der Weiber und Kinder Blutschande, Vater- und Kindermord überall zu besorgen sey, weil Niemand seine Verwandten kenne. Es ist schwer zu begreifen, wie A. übersehen, oder vergessen konnte, daß Plato sich in dem 5ten B. der Republ., S. 461, eben diese Einwendung machen läßt, und dagegen bemerkt, daß alle die Kinder, welche in den nächsten zehn Monathen, nach dem Tag, an welchem die Obrigkeiten die jungen Männer zu den Frauen lassen, geboren werden, unter sich Brüder und Schwestern, und alle die, welche so zusammen vereinigt worden sind, ihre Väter und Mütter, und so fort aufsteigend und absteigend, ihre Blutsverwandten seyn sollen. Alle die gehässigen Folgen, welche A. der Platonischen Idee zur Last legt, fallen also weg, und A. wird auch hier schwerlich dem Vorwurf einer ungerechten Darstellung der Meinung seiner Gegner entgehen können.

noch selbst nur unter Brüdern zu dulden ist, da ja Alles, was sinnliche Liebe ist, in diesem Verhältniß strafbar wird. 17) Und eben so widersinnig ist es, daß dergleichen Liebe nur deßwegen verboten wird, weil sie zu leidenschaftlich mache; nicht deßwegen, weil es einen sehr großen Unterschied macht, ob ein solcher Umgang zwischen Fremden, oder ob er zwischen Vater und Sohn, oder zwischen Bruder und Bruder vorfiele.

Diese Gemeinschaft scheint auch bey den Ackersleuten mehr als bey den Wächtern und Aufsehern von einigem Nutzen zu seyn. Denn wenn die Kinder und Weiber Allen gemein sind, so ist die Liebe schwächer; und je mehr diese in denen, welche da sind, zu gehorchen, und welche man von aller Neuerungssucht und Ausschweifung abhalten will, erkaltet, desto besser ist es. 18)

17) Die Stelle, worauf A. zielt, steht in dem 3ten B. der Republ., S. 402, wo Plato seine Lehre von der schon aus dem Gastmahl bekannten, so genannten Platonischen, Liebe vorträgt. Er ist aber in der Republik, wie in dem Gastmahl, weit entfernt, irgend etwas Sinnliches in diese Liebe einfließen zu lassen. Hier und dort geht seine Meinung gar nicht dahin, daß die sinnliche Liebe bloß deßwegen verboten seyn soll, weil sie leidenschaftlich mache; sondern an beyden Orten will er nur eine Liebe des Schönen, in den schönen Seelen erlauben und dulden. Eine solche Liebe aber braucht, voraus gesetzt, daß sie in ihrer Reinheit möglich sey, keinen Unterschied zwischen Verwandten und Freunden zu machen.

18) Diese Bemerkung ist nur für einen Spott des A. anzusehen. In einem der folgenden Abschnitte führt er den hier vorgetragenen Hauptgedanken als Tyrannen-Maxime wieder an.

Ueberhaupt aber müssen dergleichen Gesetze gerade das Gegentheil von dem wirken, was durch gute Gesetze zu Stande gebracht werden soll, gerade das Gegentheil, selbst von dem, was Socrates durch seine Einrichtung mit den Weibern und Kindern abzweckte. Freundschaft und Liebe ist die größte Glückseligkeit aller Städte und aller bürgerlichen Gesellschaften; denn wo diese Empfindung die Bürger zusammen hält, da ist Aufruhr und Ungehorsam nicht zu befürchten. Nun scheint es ja dem Socrates so wichtig, daß ein Staat so einig sey als es möglich ist; aber diese Einigkeit kann in der That, und selbst nach seiner eignen Meinung, nur durch Freundschaft und Liebe möglich gemacht werden. [19]) Denn so sagt ja Aristophanes in dem Buch von der Liebe, daß die Liebenden Nichts eifriger wünschen, als sich innigst zu vereinigen, und daß sie wirklich aus Zweyen Eins werden; [20]) welches anders

19) Man muß nie vergessen, daß Plato durch die Erziehung der Wächter, welche er vorschlägt, diesen eine weit erhabenere Liebe einpflanzen will, nämlich die Liebe zu der Harmonie, zum Schönen und Guten. Er brauchte da, wo diese Empfindungen voraus gesetzt werden, keine andere, von Verwandtschaftsbanden abhängige, Liebe. Und in der That, wenn man sieht, wie frostig Aristoteles in seiner Moral von der Freundschaft spricht; so kann man die Art von Wärme, die er hier annimmt, nur seiner Begierde, die Platonische Politik zu kritisiren, zuschreiben.

20) Diese Anspielung fällt nahebey in das Hämische. Jedermann weiß, daß Plato das Mährchen und die ganze Rede von der Liebe, auf welche A. hier zielt, dem Aristophanes in dem Gastmahl in den Mund legt; man weiß, daß er diesen dort eine sehr schlechte Rolle spielen läßt, vielleicht zur Strafe für

nicht geschehen kann, als wenn entweder alle Beyde aufhören zu seyn, oder wenigstens Eins. In einer bürgerlichen Gesellschaft aber, wo Alles so gemein seyn soll, muß die Liebe sehr wässerig werden, selbst wegen dieser Gemeinschaft, und weil da Niemand den Andern Sein nennen kann, weder der Sohn den Vater, noch dieser den Sohn. Denn so wie ein wenig Honig in vieles Wasser gemischt nicht mehr zu schmecken ist; so wird es auch der Liebe und Freundschaft, die aus diesen zärtlichen Nahmen entsteht, ergehen, — da es in einem solchen Staat am wenigsten gefordert werden kann, daß weder der Vater für den Sohn, noch der Sohn für den Vater, noch die Brüder für einander Sorge tragen. Denn zwey Dinge machen, daß die Menschen sich vorzüglich für einander interessiren oder Herz für einander haben, nämlich, wenn sie sich lieben, oder wenn sie sich einander angehören; keins von diesen beyden ist aber möglich in einem solchen Staat.

Wenn aber ferner, nach der Meinung des Socrates, die Kinder der Staatswächter der Classe der Arbeiter, und die Kinder dieser Classe den andern zugetheilt werden sollen; so sehe ich nicht, wie dieses ausgeführt werden kann. Denn diejenigen, welche die Kinder auf diese Weise versorgen, müssen dann doch wissen, wem sie sie geben, und von wem sie sie nehmen! 21)

die Unart, womit dieser Dichter den Socrates dem Gespött ausgesetzt hatte; und endlich weiß man auch, mit welcher Verachtung Plato in der Rede des Socrates das Mährchen und seinen Erfinder abweiset.

21) Die Stelle, auf welche hier gezielt wird, steht in der Republik, im 4ten B., S. 423. Die Schwierigkeiten, welche A. hier fin-

Und endlich ist es auch, eben dieser Versetzung wegen, noch weniger zu vermeiden, daß nicht, wie ich schon vorher sagte, unter den nächsten Verwandten Schläge, Morde und Blutschande entstehen sollten. Denn die, welche aus der Classe der Wächter genommen und in die andere versetzt worden, und die, welche aus dieser in jene gekommen sind, nennen alsdann nicht einmahl mehr diejenigen, zu welchen sie gesetzt werden, ihre Aeltern, Brüder oder Kinder, und können sich folglich noch viel weniger vor dergleichen Vorfällen in Acht nehmen.

Das sey genug von der Gemeinschaft der Weiber und der Kinder.

Fünfter Abschnitt.

Inhalt.

Auf gleiche Weise wird die von Plato vorgeschlagene Gütergemeinschaft kritisirt.

Wir wollen nun weiter untersuchen, was der Politiker, der seinen Staat gut einrichten will, in Ansehung des Vermögens der Bürger verordnen soll. Ob nämlich auch etwa dieses unter den Bürgern gemein seyn soll, oder nicht.

det, sind aber schwer einzusehen. Allerdings wissen die Regenten, wem sie die Kinder geben und woher sie dieselben nehmen; sie nehmen sie aber und geben sie, wenn sie schon so weit sind, daß man auf ihre Sitten und ihre Fähigkeiten schließen kann.

Denn diese Gemeinschaft kann auch allein betrachtet werden, ohne Rücksicht auf das, was über die Gemeinschaft der Weiber und der Kinder verordnet worden ist. 22)

Es ist also nun die Frage: ob, wenn, wie es nun zu geschehen pflegt, Einiges von dem Vermögen, das in dem Staat ist, eigen seyn soll, es besser wäre, daß der Besitz selbst, oder 23) daß nur der Genuß gemein gemacht würde: z. B. die Felder wären Jedem eigen, Jeder müßte aber seine Ernte zum gemeinen Gebrauch des ganzen Staats einbringen, wie es bey einigen Völkern gebräuchlich ist; 24) oder umgewandt, daß das Feld gemein wäre und gemeinschaftlich gebauet würde, die Früchte aber dem eignen täglichen Gebrauch eines Jeden zugetheilt würden, welches auch bey einigen Barbaren Sitte seyn soll; 25)

22) Ich muß hier gleich im Anfang wieder bemerken, was ich oben schon bemerkt habe, daß die folgende, etwas gedehnte, Betrachtung über die Gemeinschaft der Güter den Plato gar nicht berührt. In der andern Hälfte dieses Abschnitts bemerkt A. selbst, daß Plato sich darüber: ob die Weiber und Kinder und Güter seiner dritten Classe von Bürgern auch gemein seyn sollen, oder nicht, gar nicht erklärt. Das aber ist in der ganzen Platonischen Republik offenbar, daß er den Regenten und Wächtern alles Eigenthum absprach. Also war auch unter diesen keine Gemeinschaft der Güter.

23) Ich glaube, daß hier ἢ gelesen werden muß, statt καὶ.

24) Dieses war zum Theil in Creta eingeführt, wo, nach dem Meursius über Creta, jeder Bürger den zehnten Theil zu den gemeinen Mahlzeiten hergeben mußte.

25) Bey den nomadischen Völkern ist diese Gewohnheit, wenigstens in Ansehung der Weiden, wohl allgemein gewöhnlich gewesen. Wo aber das Feld wirklich in den Bau genommen wird, pflegte bey den Deutschen jährlich oder zu gewissen Perioden

oder endlich, ob Alles, Feld und Feld-Erwachs, gemein seyn soll.

Wenn man annimmt, daß diejenigen, welche das Land bauen, nicht zu dem Staat gehören, so ist diese Frage nicht schwer aufzulösen. Sollen aber nun die Bürger selbst das gemeine Gut bauen und verwalten; dann wird die Entscheidung mehr Anstand finden. Denn da weder die Arbeit noch der Genuß unter Alle in gleiche Theile gehen kann, sondern beyde immer sehr verschieden seyn müssen; so kann man nicht verhüten, daß nicht ewige Streitigkeiten entstehen sollen, wenn Einige etwa mehr empfangen und genießen, und doch weniger arbeiten, Andere mehr arbeiten und weniger genießen.

Alle Gemeinschaft, alles Zusammen-leben hat unter den Menschen seine große Schwierigkeit, zumahl unter dieser Art von Menschen. Das sieht man schon, wenn nur eine Gesellschaft mit einander reiset. Jede Kleinigkeit, Alles, was ihnen in den Weg kommt, entzweyt sie beynahe immer; und wir selbst haben mit keinem von unserm Gesinde so vielen Verdruß als mit dem, welches wir zu dem täglichen Dienst immer um uns haben müssen. Das ist also schon eine Hauptschwierigkeit bey der Gemeinschaft der Güter.

So wie wir jetzt mit einander leben, können wir viel besser auskommen, zumahl wenn gute Sitten und kluge Gesetze bey uns eingeführt sind. Denn da genießen wir zugleich alle Vortheile des Eigenthums, und alles das

dasselbe vertheilt zu werden, wie Tacitus und Cäsar von ihnen und Herodot von den Aegyptischen Colasiren erzählt, im 168sten Kapitel des zweyten Buchs.

Gute, das die Gemeinschaft bey sich hat. Denn das muß seyn, daß, wenn gleich Alles an und für sich selbst seinen eignen Herrn hat, doch Alles auch zugleich, im Ganzen genommen, gemeines Gut sey. Da, wo Jedem etwas Bestimmtes zu seiner Verwaltung angewiesen ist, entstehen keine Händel; vielmehr sucht Jeder den ihm angewiesenen Theil zu vermehren, weil er fühlt, daß er für sein Eigenthum sorgt. Und die Tugend der Bürger wird doch wieder machen, daß Allen Alles gemein sey, nach dem Sprichwort: Alles ist gemein unter Freunden.

Ja, es haben sogar die Gesetze diese Art von Gemeinschaft in einigen Staaten vorgeschrieben, zum Beweis, daß sie nicht unmöglich ist, zumahl in wohl geordneten Staaten, so viel es deren giebt oder künftig geben wird. Denn wo Jeder sein Eigenthum für sich hat, hindert ihn Nichts, Einiges auch zum Nutzen seiner Freunde zu verwenden, und eben so wieder mancher Dinge sich zu bedienen, als wenn sie gemein wären. So brauchen z. B. die Lacedämonier unter einander ihre Knechte, als wenn Jeder ihr Herr wäre; so ihre Pferde, ihre Hunde, und sogar die Früchte des Feldes, wenn sie irgend wo auf ihrem Weg Etwas davon nöthig haben. 26)

Es ist demnach klar, daß diejenige Verfassung die beste ist, wo Jeder sein Eigenthum für sich hat, die Benutzung desselben aber Allen gemein ist. Wie aber ein Volk so gesittet gemacht werde, daß so Etwas möglich würde, dafür muß der Gesetzgeber sorgen.

26) Dieses führt Xenophon, de R. Laced., im 6ten Kapitel, als wirkliche Gesetze des Lycurgus an.

Der Besitz eines Eigenthums ist auch an sich schon unbeschreiblich angenehm. Nicht ohne Ursache ist uns Allen die Selbstliebe eingepflanzt worden. Sie ist natürlich, und nur die Selbstsucht ist sträflich. Denn diese besteht nicht darin, daß sich Jemand selbst liebe, sondern sie besteht in dem Uebermaaß dieser Liebe: und eben so ist es mit der Liebe zum Reichthum; denn wer liebt ihn nicht? 27)

Wo kein Eigenthum ist, da ist auch keine Freude am Geben: da kann Niemand das Vergnügen haben, seinen Freunden, dem Wanderer, dem Leidenden in seinem Mangel zu helfen. — Doch überhaupt ist das Alles in dem System derer, die ihren Staat allzu einfach machen wollen, nicht möglich. Diese politischen Philosophen nehmen also zugleich dem Menschen zwey der schönsten Tugenden: die Keuschheit, denn es ist schön, sich um ihretwillen der Frau eines Andern zu enthalten; und der Freygebigkeit, denn diese setzt das Eigenthum voraus und zeigt sich gerade

27) Dieser Satz, den selbst Plato für natürlich erkennt, im 5ten B. der Gesetze zu Anfang, wird von dem Aristoteles in seiner Ethik an mehrern Orten auch angeführt, und eben da bemerkt er auch häufig, daß Reichthum mit zur Glückseligkeit des Menschen gehöre, nicht aber als Mittel zum Genuß im Aeußern, sondern als Werkzeug zur Wirksamkeit im Guten. Die Declamationen, die man zu unsrer Zeit gegen die Selbstliebe überall hört und lies't, beweisen nicht, daß wir eine sublimere Lebensweise haben. Man kann beynahe sicher annehmen, daß, wenn in einem Zeitalter die Begriffe von Religion und Tugend zu fein ausgesponnen wurden, daß alsdann Religion und Tugend in diesem Zeitalter am seltensten waren. Beyde sind mehr Sache des Gefühls als des Verstandes, und das Gefühl spinnt derbere Fäden.

in dem liberalen Gebrauch desselben. Wie will aber dieser irgend wo Statt finden, wie kann sich irgend wo eine liberale Gesinnung offenbaren, wenn Niemand ein Eigenthum für sich hat, sondern Allen Alles gemein ist? 28)

Eine solche Gesetzgebung scheint indessen allerdings von außen schön, und von der Menschenliebe selbst erfunden worden zu seyn. Wer ihre Grundsätze hört, wird sich natürlicher Weise vorstellen, daß in einem so eingerichteten Staat nichts als Liebe und Wohlwollen zwischen allen Menschen herrschen müsse; zumahl wenn er alles das Unheil, das wir in unsern jetzigen Staaten vor uns sehen, bloß dem Unterschied des Eigenthums zuschreibt, alle die Prozesse über die Contracte, die falschen Zeugnisse, die täglichen Opfer, welche die Schmeichler den Besitzern des Reichthums bringen, u. s. w. Aber alles das ist keine nothwendige Folge des Eigenthums, sondern es ist eine

28) Diese Stelle konnte Nichts als die Begierde zu kritisiren angeben. Die Keuschheit zeigt sich nicht bloß in der Vermeidung des Ehebruchs, sondern Plato suchte sie bey seinen Wächtern und Regenten, unter dem allgemeinen Nahmen der Enthaltsamkeit, in der Kraft der Seele, seine Leidenschaften dem Gesetz zu unterwerfen. Eben so zeigt sich die Liberalität in der freywilligen Entbehrung des Eigenthums mehr, als in dessen Verwendung, und die Wohlthätigkeit und Menschenliebe der Platonischen Regenten und Wächter in ihrer Aufopferung für den Staat mehr, als in Geschenken und Almosen. Sollte A. den Plato darüber tadeln, daß er seinen Wächtern die Gelegenheiten, gröbere Tugenden, die ohnehin oft nur die Form der Tugend auf sich haben, zu äußern, entzog; da er doch unverkennbar sah, daß ihnen dagegen ein so weites Feld für die feinern Tugenden geöffnet wird, die nur dem möglich sind, der das Wesen der Tugend gefaßt hat?

Wirkung unsrer Nichtswürdigkeit. Denn wir sehen täglich, daß diejenigen, welche zusammen in einer Gemeinschaft leben, eben so unter einander zanken, als die, welche ihre Sachen allein besitzen; und wir übersehen das nur, weil die Anzahl derer, die in Gemeinschaft leben, weit geringer ist, als die Menge der Eigenthümer. 29)

Auch ist es nicht genug, wenn man bloß darauf sieht, was für Ungemach vermieden wird durch die Gemeinschaft, sondern man muß nicht weniger darauf sehen, wie viel Gutes in ihr verloren geht; und dann wird ein solches Leben kaum möglich scheinen. 30)

Socrates würde auch dieses selbst nicht übersehen, und nicht so sehr geirrt haben, wenn er nicht von einem falschen Grundsatz ausgegangen wäre. Allerdings muß das Haus, muß die Stadt in manchen Dingen einfach seyn, aber bey weitem nicht in Allem. Ist ein Staat in Allem so ganz Eins, so kann er entweder sich in die Länge gar nicht erhalten; oder erhält er sich, so wird er in kurzem beynahe aufhören ein Staat zu seyn; oder er wird

29) Immer vergißt A., daß Plato keine Gemeinschaft unter den Wächtern einführt, sondern daß er ihnen nur das Eigenthum entzieht. Die Stelle, auf welche A. zielt, steht im 5ten B., S. 464, und Plato sagt daselbst gar nicht, daß kein Streit selbst unter seinen Wächtern seyn werde, sondern es werde nur über das, was zu dem Eigenthum gehört, unter ihnen so gut als keine Streitigkeit entstehen können.

30) Allerdings muß man auch auf das sehen, aber so, daß man beydes gegen einander abwiege, und sich auch dabey die Art Menschen denke, bey welchen man solche Gesetze, sey es nun der Gemeinschaft oder der Aufhebung des Eigenthums, einführen will.

ein schlechter Staat seyn. Den Staat so einfach machen wollen, ist eben so, als wenn Einer die Symphonie zur Monotonie oder den Tanz zum Schritt vereinfachen wollte. 31)

Die Menge, welche einen Staat ausmacht, muß, wie ich vorher sagte, durch Einpflanzung guter Gesinnungen vereinfacht, und zu einem Ganzen gemacht werden. Wer aber die Absicht hat, solche Gesinnungen einzuführen, und sich einbildet, daß er diesen Zweck durch die Gemeinmachung der Güter erreichen könnte, der wird sich sehr betrü-

31) Wie die Einheit, die Plato einführen will, zu verstehen sey, ist schon oben bemerkt worden. Uebrigens ist Plato allerdings durch den Grundsatz der Einigkeit auf die Idee von Aufhebung des Eigenthums geleitet worden, wie nicht allein aus der eben angezogenen Stelle, im 5ten B., S. 464, sondern auch aus dem 4ten B., S. 422, und aus mehrern Stellen erhellet. Insbesondere aber scheint er mir zwey andere Grundsätze dabey vor Augen gehabt zu haben. Nämlich erstens den, auf welchen er in der Republik so viel bauet, daß jedermann nur Eine Sache treiben dürfe; ein Grundsatz, den Solon von den Aegyptiern erborgt haben soll und den er den Atheniensern zum Gesetz gemacht hat. Zum andern den, daß, wenn diejenigen, welche die Regierung oder die Staatsgewalt in der Hand haben, ein anderes Interesse haben können, als das Beste des Staates, alsdann der Staat nie ganz gut regiert werden wird. Die Englische Politik, in Rücksicht auf das Königthum, scheint mir auf eben diesem Grundsatz zu beruhen; so wie ich glaube, daß das älteste Lehns-System, ehe die Erblichkeit eingeführt wurde, eben auf demselben beruhte, und daß sich dieses System länger hätte erhalten und nützlicher hätte werden können, wenn es möglich gewesen wäre, die Allodial-Besitzungen mit demselben in ein besseres Verhältniß zu setzen.

gen; denn das kann bloß durch die Weisheit, die Sitten und die Gesetze möglich gemacht werden, so wie es bloß durch die Gesetze, welche die gemeinschaftlichen öffentlichen Mahle verordneten, möglich gemacht wurde, daß in Sparta und in Creta eine gewisse Gemeinschaft der Güter eingeführt werden konnte.

Auch muß man nicht vergessen, daß eine lange Beobachtung vieler Jahre dazu gehört, um zu wissen, ob Etwas einem Staat gut oder nützlich seyn könne. Denn es ist beynahe schon Alles erfunden, was zu erfinden ist: aber Einiges ist nicht genug erkannt; andere Erfindungen sind zwar erkannt, aber sie sind nicht angewendet worden.

Es würde sich über diese Idee des Socrates noch Manches sagen lassen, wenn sie irgend wo realisirt und ausgeführt worden wäre. Unternähme man aber das, so würden doch alle die Eintheilungen in Quartiere, Zünfte und Stämme gemacht werden müssen, weil ein Staat ohne solche Abtheilungen nicht eingerichtet werden kann; und dann würde von der ganzen Staatseinrichtung mehr nicht übrig bleiben, als die Verordnung, daß die Staatswächter nicht auch das Feld bauen sollen, welches man auch nun in Lacedämon einführen will. 32)

32) Da, so viel ich weiß, alle alte Schriftsteller, sonderlich Plutarch, im Leben des Lycurg, K. 24, und in seinem Buch von den Lacedämonischen Einrichtungen, angeben, daß die Spartaner, nach den Gesetzen des Lycurgus, das Feld nie selbst gebauet, sondern den Ackerbau den Iloten überlassen hätten; so sehe ich nicht, wie Aristoteles hier sagen kann: daß sie das nun erst anfingen. Es wird aus dem folgenden Abschnitt abzunehmen seyn, daß manche Abweichungen von den Gesetzen des Lycurg, die man erst in das Ephorat des Epitadeus setzt, viel früher

Wie nun aber dann dieser Staat, in welchem die Gemeinschaft eingeführt werden soll, sonst einzurichten wäre, das hat Socrates nicht einmahl gesagt, auch ist es nicht so leicht zu sagen. 33) Beynahe sollte man glauben, ein Theil des Volks in diesem Staat gehöre dem andern; 34) denn da ist nirgends bestimmt: ob der Bauernstand auch seine Güter in Gemeinschaft besitzen, oder ob unter diesem Jeder sein Eigenthum haben soll. Eben so sieht man nicht, wie es bey diesem Stand mit der Gemeinschaft der Weiber und der Kinder zu halten wäre. Ist auch bey den Bauern Alles gleich gemein: so ist weiter kein Unterschied zwischen diesem Stand und dem Stand der Wächter; nichts, was diese vor jenen voraus hätten; nichts, was sie reitzen

vorgefallen sind, und daß dieser Ephorus selbst lange vor Agis dem Dritten gelebt haben muß. Es könnte also seyn, daß die armen Spartaner den Ackerbau zu treiben genöthigt worden wären, und daß man zu Aristoteles Zeit die alte Einrichtung wieder hervor gesucht habe. Vielleicht haben aber auch die spätern Schriftsteller das Verbot der Handwerke und Künste zu weit ausgedehnt, und irrig auch den Ackerbau in demselben begriffen.

33) Mir scheint Plato eben den Gedanken gehabt zu haben, den A. in dem Folgenden noch oft äußert, daß man, um Gesetze für einen Staat anzugeben, einen bestimmten Staat vor Augen haben müsse. Einen solchen Staat legt er in seinen Büchern von den Gesetzen zum Grund. In den Büchern von der Republik schien es ihm aber vielleicht genug, die Regenten und Wächter so zu idealisiren, daß alles Uebrige ihnen überlassen werden könnte.

34) Conring vermuthet hier eine Lücke, die ich nicht finde; es wäre denn, daß man die Aristotelische Schreibart geläufiger haben wollte.

könnte, [35]) sich mit der Verwaltung des Staats zu beladen: oder es müßte vielleicht der Staat eben einen solchen Schein-Unterschied einführen, wie er bey den Cretensern Platz findet, wo die Knechte den Freyen in Allem gleich sind, ausgenommen darin, daß sie weder Waffen tragen noch in den Gymnasien erscheinen dürfen.

Gesetzt aber, es sollte in der Republik des Socrates nicht so seyn, sondern es sollte da in Ansehung des Bauernstandes mit dem Eigenthum der Güter eben so gehalten werden, wie es in andern Staaten gebräuchlich ist; wie will er dann seine Gemeinschaft des Ganzen möglich machen? Offenbar müssen dann in dem einen Staat zwey Staaten entstehen, die sich einander entgegen sind. Was bey ihm die Classe der Obrigkeit ausmacht, wird alsdann mehr nicht als Wächterdienste auf sich haben; die Uebrigen aber, die Bauern und Handwerker, werden die eigentlichen Bürger seyn. [36])

35) Ob hier τί μαθόντες oder τί παθόντες zu lesen sey, dürfte wohl an sich gleichgültig seyn; mir hat die letztere Lesart natürlicher geschienen.

36) A. konnte oder wollte sich nicht zu dem Ideal von Menschen erheben, welche Plato sich dachte. Plato machte sich eben den Einwurf, den hier A. ihm macht, im 4ten B., S. 420. Er weiset aber seine Freunde auf die Hauptfrage zurück, daß die Gerechtigkeit, als Inbegriff aller Tugenden, die Regenten und Wächter, die nach seinem Vorschlag erzogen worden wären, glücklich machen müsse. Und wie sie das mache, wie sie es mache ohne Lohn, ohne Hoffnung eines Lohns, das zeigt er in dem letzten Buch. Der Beweis, daß sie das könne, war Zweck des ganzen Werks.

Er glaubt, die Gerichte, die Prozesse und was dem ähnlich ist, wäre dem Staat schädlich; aber sein Staat wird das Alles eben so gut haben als ein anderer.

Er glaubt ferner, daß er in seinem Staat wegen der guten Erziehung weniger Aufseher auf die Gesetze, Stadtaufseher, Marktmeister u. dergl. nöthig haben werde. Er vergißt aber, daß er eigentlich nur der Classe der Wächter eine Erziehung giebt. Sollen die Bauern Eigenthümer des Feldes seyn, das sie bauen, und dagegen die Abgaben zahlen; werden sie nicht alsdann gerade deßwegen sich auch wegen ihrer Wichtigkeit überheben und viel beschwerlicher werden, als die Heloten, Penesten 37) und dergleichen Art von Leibeignen in einigen Staaten sind? Wenigstens wird das unvermeidlich seyn. Oder soll das nicht geschehen, so müßte er erst ausmachen, wie er es verhindern will. Er hat aber weder das, noch was daraus folgt, angegeben, nämlich, wie diese Classen von Leuten erzogen, wie ihr inneres Verhältniß eingerichtet werden, nach welchen Gesetzen sie leben sollen. Auch würde es schwer seyn, das Alles zu bestimmen; und doch ist es höchst wichtig, diese Classe so zu ordnen, daß das gemeinschaftliche Leben der Classe der Wächter neben ihr bestehen könne.

37) Penesten hießen die Thessalischen Leibeignen; nach Athenäus ehemahls Menesten, das wäre etwa: die Bleibenden, wie man unsre Leibeignen glebae adscriptos nannte. Hier vergißt aber A. wieder, daß die Regenten und Wächter des Plato wie Väter handeln und wie Väter geliebt werden. Und das ist wohl nicht zu läugnen, daß bey einer weisen, achtsamen, uneigennützigen Regierung, welche treue und thätige und gute Wächter hat, kein Aufruhr zu besorgen ist.

Schon das wird seinen Bauernstand in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn unter diesen Leuten die Güter getheilt, die Weiber aber gemein seyn sollen. Denn wer wird zu Haus das Hauswesen besorgen, wenn der Mann das Feld zu besorgen hat? Und eben diese Schwierigkeit wird sich zeigen, wenn auch beydes, Weiber und Güter, in Gemeinschaft ist. Sehr ungeschickt wird in dieser Rücksicht das Verhältniß der Thiere zu ihren Weibern angeführt; eben als wenn unter den Thieren, die keine Haushaltung haben, die Weiber den Männern die Dienste leisten müßten, die unsre Haushaltungen erfordern! 38)

Außer diesem begeht auch Socrates noch den Fehler, daß er die Regierung selbst sehr zweydeutig einrichtet. Seine Regenten sollen immerfort an ihrem Amt bleiben. Eine solche Einrichtung ist die nächste Veranlassung zu Aufruhr und zu bürgerlichen Händeln, auch unter den unbedeutendsten Leuten; wie viel mehr unter denen, die ohnehin stolz und kriegerisch sind. Freylich nach seinen Voraussetzungen kann er wohl keine andere Einrichtung machen, denn

38) A. muß die Republik des Plato äußerst flüchtig gelesen, oder sie äußerst ungünstig haben darstellen wollen. Das Gleichniß von den Thieren braucht Plato gar nicht auf die ekelhafte Weise, wie A. es hier anführt, bey Gelegenheit der Gemeinschaft der Weiber, sondern er führt es da an, wo er die Weiber zugleich mit den Männern zu den Wächterdiensten bestellen lassen will, im 5ten B., S. 451. Denn, wie bey den Thieren, sagt er, der Hund so gut jagen kann als die Hündinn, wie beyde bey der Herde wachen; so kann auch Mann und Frau im Staat, nahebey gleiche Dienste thun. Aber auch diese Anordnung beschränkt er nur auf die Wächter, welche nach seiner Einrichtung keine Haushaltung zu besorgen haben.

das Gold, das, wie er sagt, die Götter in gewisse Seelen einmischen, wird nicht bald diesen, bald jenen gegeben, sondern es bleibt immer den Nämlichen; wenigstens sagt er, daß schon in der Geburt Einigen dieses Gold, Andern Silber, das Erz und Eisen aber denen beygemischt werde, welche zu Handwerkern oder zum Feldbau gebraucht werden sollen. 39)

Auch möchte ich wissen, wie Socrates sagen konnte, daß die Hauptsorge des Gesetzgebers dahin gehen müsse, den ganzen Staat glücklich zu machen, da doch, bey seiner Einrichtung, diejenigen, welche er zu Wächtern bestellt, nichts weniger als glücklich leben können? Das Ganze kann unmöglich glücklich seyn, wenn nicht alle, oder doch die meisten, oder doch einige seiner Theile glücklich sind. Denn mit der Glückseligkeit ist es nicht wie mit den geraden Zahlen. Eine ganze Summe kann gerade seyn, und doch kann sie in viele Theile zerlegt werden, welche alle ungerade sind. Aber so ist es nicht mit der Glückseligkeit. Sind nun die Wächter unglücklich; wer soll dann glücklich seyn? Etwa die Handwerksleute und die Tagelöhner? 40)

39) Bey der Erziehung, welche Plato voraus setzt, werden seine Wächter nicht stolz seyn, seine Regenten nicht ehrgeizig. A. erkannte in dem zweyten Abschnitt dieses Buchs selbst, daß es gut wäre, wenn immer die Nämlichen an dem Ruder sitzen.

40) Diese hier wiederhohlte Einwendung habe ich schon vorhin abgelehnt. Und Plato fand selbst wohl, daß, wie er sich ausdruckt, sein Staat nur ἐν οὐρανῷ ἴσως, (vielleicht nur im Himmel,) möglich sey, Republ., B. IX, S. 592, und daß er sich Menschen denke ὥςπερ ἀνδριαντοποιήτω ἀπειργάσαι, (als wenn er sie vom Bildhauer wolle machen lassen,) B. VII, S. 540.

So viele Mängel hat demnach der Staat, den Socrates dichtet; und noch sind deren mehrere!

Sechster Abschnitt.

Inhalt.

Eben so strenge kritisirt nun der Philosoph die Bücher des Plato von den Gesetzen, und bemerkt sonderlich am Schluß, daß ein auf diese Weise eingerichteter Staat nahebey oligarchisch sey, und nicht diejenige Mischung der Formen habe, aus welcher die beste Form entstehe.

Eben das, was Socrates in der Republik sagt, sagt er beynahe w eder in seinen Büchern von den Gesetzen, welche er etwas später geschrieben hat. Es ist also wohl nützlich, daß wir auch darüber Einiges sagen. [41])

In seiner Republik bestimmt er nur einiges Weniges: nämlich das, was die Gemeinschaft der Weiber und

41) In seinen Büchern von den Gesetzen setzt Plato voraus, daß ein Gnossischer Bürger den Auftrag habe, eine Kolonie irgend wo in Creta einzurichten. Welche Gesetze nun dieser Kolonie zu geben wären, überlegt ein Athenienser mit einem Spartaner und dem Gnossier, welche beyde aber durchaus nur Figuranten sind. So wie nun Plato in der Republik nur bloß darauf gesehen zu haben scheint, daß die Regenten und Wächter gut gesinnt seyn sollen, und diesen die Gesetzgebung nachher überläßt; so mußte er hier mehr in das Besondere eingehen. Doch kann man aber auch nicht läugnen, daß er auch hier die Menschen mehr schuf, als nahm.

Kinder betrifft, und wie diese soll eingerichtet seyn; und dann handelt er von der Gemeinschaft der Güter und der innern Ordnung des Staats. Er theilt nämlich da sein Volk in zwey Theile: die Ackersleute und die Kriegsleute, aus welchen letztern noch eine dritte Classe zur Besetzung des Senats und des Staats-Regiments gezogen wird. Aber ob seine Ackersleute und Handwerker Theil an der Regierung haben sollen oder nicht, und ob auch sie bewaffnet seyn und in dem Krieg gebraucht werden dürfen, davon sagt er Nichts. 42) Hingegen will er, daß die Weiber der Kriegsleute mit in den Krieg gehen, und eben so wie die Staatswächter erzogen werden sollen. Außer dem handelt er noch von der Erziehung des Wächterstandes; und was er sonst sagt, ist voll von Dingen, die nicht zur Sache gehören.

In der Abhandlung von den Gesetzen giebt er sich beynahe bloß mit diesen ab, und gedenkt der eigentlichen Politik nur sehr wenig. Denn ob er gleich die Republik, welche er bey seiner Gesetzgebung zum Grund legt, mehr den gewöhnlichen Einrichtungen gemäß machen will; so kommt er doch bald, nach einem kleinen Umweg, wieder auf seine alten Ideen. Denn, ausgenommen die Gemein-

42) Aus der Bestimmung der Staatswächter und der Regenten scheint mir nicht allein offenbar zu folgen, daß Plato die dritte Classe seiner Bürger von dem Gebrauch der Waffen und von allem Antheil an der Regierung ausschloß; sondern es folgt dieses auch daraus, weil er es durchaus als Grundsatz in der Republik annimmt, daß Jeder nur Eine Sache treiben soll, und deutlicher erklärt er sich über diese Frage im 2ten B., S. 373.

schaft der Güter und der Weiber, nimmt er beynahe Alles wieder aus seiner alten Republik in diese auf. Seine Erziehungsanstalten sind in beyden die nämlichen: 43) in beyden nimmt er die Bürger von den gemeinen Arbeiten des Lebens aus; 44) in beyden führt er die gemeinschaftlichen Mahle ein, nur daß er in dieser letztern besondere öffentliche Mahle für die Weiber anordnet, 45) und daß er vorher nur tausend Mann in den Waffen halten wollte, wenn er nun fünf tausend dazu aussetzt. —

So sind alle die Unterredungen des Socrates voll von Ausschweifungen. 46) Vieles ist schön darin, vieles neu; vielen Anlaß zu Untersuchungen findet man überall: aber schwerlich kann man sagen, daß Alles in denselben gleich gut wäre. —

Denn wenn man zum Beyspiel nur die fünf tausend Mann stehenden Soldaten, die er verlangt, annehmen wollte; so müßte man schon einen Platz aussetzen, der so groß wäre wie das Babylonische Reich, oder sonst ein

43) Das ist nicht allgemein richtig. Denn in dem Buch von den Gesetzen dehnt er die Erziehung auf die ganze Bürgerschaft aus.

44) In der Republik nur die Regenten und Wächter; in den Gesetzen alle Bürger, im 5ten B., S. 740: und daß dieses auch Aristoteles thut, wird in dem Folgenden klar werden.

45) Dieser Vorschlag wird im 6ten B., S. 779, nicht ohne Besorglichkeit gethan.

46) Manche wollen hier das Wort περιττὸν, das ich durch voll von Ausschweifungen übersetzt habe, durch vorzüglich übersetzen. Mich dünkt, A. wollte mehr tadeln als loben; und sein Tadel ist nicht ganz ungerecht, ob ich gleich manche Ausschweifungen des Plato auch nicht gern entbehren möchte.

grenzenloses Land, in welchem sich fünf tausend Menschen ohne Arbeit, und mit einem Haufen Weiber und einem unzähligen Troß von Dienern ernähren könnten. 47)

Bey Hypothesen muß man wohl oft sich die Dinge denken, wie man es wünscht; aber sie müssen wenigstens doch möglich seyn.

Weiter sagt Socrates: ein Gesetzgeber müsse bey seinen Gesetzen vorzüglich auf zwey Dinge sehen, nämlich auf das Land, wo sein Volk wohnt, und auf die Art von Menschen, welchen er sein Gesetz bestimmt. Nothwendig sollte er aber auch noch ein drittes hinzu setzen, wenn sein Staat gut eingerichtet werden soll, nämlich daß er sich auch um die Nachbarn und Angrenzer bekümmern müsse. 48)

47) Ich begreife diesen Tadel des Aristoteles auf keine Weise. In den Büchern von den Gesetzen will Plato gar nicht, daß eine Armee von 5000 Mann unter den Waffen stehen soll; sondern seine ganze Bürgerschaft soll aus 5040 Männern bestehen. B. V, S. 740. Jeder von diesen bekommt sein Ackerloos, woraus er leben kann. In Sparta waren zu Lycurgs Zeiten 9000 Güterloose, also so viele Bürger, die auch Nichts thaten; denn die Spartaner rühmten sich, daß kein Volk auf Erden so viel Muße habe, als sie. Doch konnten sie in einem sehr mäßigen Landesbezirk leben, und brauchten kein Land wie das Babylonische Reich. Ja, noch mehr! A. läßt ja auch seine Bürger müßig gehen, und ob er gleich, wie aus dem Folgenden erhellen wird, keine andere Zahl, als so viel zur Selbstständigkeit nöthig sind, fest setzt, so kann er doch gewiß nicht unter 5000 annehmen.

48) Die Einrichtung des Plato beweiset genug, daß diese Rücksicht ihm nicht entgangen ist, und daß er sie unter den beyden Zwecken, die er fest setzt, verstanden hat. Er erwähnt dieser Rücksicht auf die Nachbarn ausdrücklich im 5ten B., S. 758,

Denn ein jeder Staat muß sein Kriegswesen nicht nur so einrichten, wie es ihm in seinem eignen Land nöthig ist; sondern er muß sich auch in Stand setzen, auswärts dem Feind gewachsen zu seyn. Und wenn gleich ein solcher Gesetzgeber es nicht für seinen Staat zuträglich hält, auswärtige Eroberungen zu machen; 49) so ist es doch nöthig, daß er seinen Feinden furchtbar werde, nicht nur wenn sie in sein Land einfallen, sondern auch wenn er sie aus demselben hinaus getrieben hat.

Ferner scheint es mir nöthig, das, was den Reichthum eines Staates ausmacht, deutlicher zu bestimmen, als es von dem Socrates geschehen ist. Ein Staat, sagt er, soll so reich seyn, als es nöthig ist, um mäßig zu leben: und damit will er sagen, als es nöthig ist, um gut zu leben; denn das ist dem allgemeinen Begriff gemäßer. Aber es kann Einer sehr mäßig seyn und doch sehr mühselig leben. 50) Besser sollte er also sagen: vernünftig und liberal;

und empfiehlt daselbst die wirksamsten Mittel zur Vertheidigung. In den Büchern von der Republik aber glaubt er, im 4ten B., S. 420, daß nicht allein seine Wächter jeder fremden Macht Trotz bieten könnten; sondern auch, daß sein Staat zu wenig Reitz für andere Völker haben würde, oder daß wenigstens er überall Beystand finden werde, weil er Niemanden Unrecht thun und seinen Nachbarn immer alle Beute und Eroberungen überlassen werde. Daß übrigens diese Hoffnung mehr den Philosophen als den Politiker verräth, mußte Alexanders Lehrmeister wohl einsehen, und wird jeder, der nur in die Geschichte geblickt hat, leicht beurtheilen können.

49) Im Griechischen steht bloß τοιοῦτον βίον, aber Zwinger versteht, und, wie ich glaube, richtig, πολεμικὸν dabey.

50) Plato sagt in der Republik, im fünften Buch, S. 737, der

denn das ist nicht immer nothwendig beysammen. Ist man nur liberal, so kann man dabey sehr üppig seyn; und ist man nur mäßig, so kann man dabey äußerst mühselig leben. Diese beyden Tugenden aber sind allein bey dem Gebrauch der Güter anzuwenden. Man sagt nicht: sein Vermögen träge oder tapfer gebrauchen; wohl aber sagt man: einen liberalen oder einen mäßigen Gebrauch von seinem Vermögen machen. Also beziehen sich auch diese Tugenden eigentlich auf die Verwendung des Vermögens.

Es ist auch nicht zu begreifen, warum Socrates, wenn er wollte, daß alle Güter unter die Bürger gleich vertheilt seyn sollen, er doch keine Einrichtung über die Volksmenge gemacht, sondern einem Jeden überlassen hat, so viele Kinder auf die Welt zu setzen, als er wollte.[51]) Er kann sich nicht darauf verlassen, daß, es möge an Kindern geboren werden, was da wolle, doch das Gleichgewicht werde hergestellt werden, wenn einige Familien keine, andere desto mehr Kinder hätten; denn das geschieht freylich

Staat müsse so viel Land haben, als nöthig wäre, mäßige und bescheidene Bürger zu ernähren. Dieses „als nöthig wäre," widerlegt die ganze Kritik des Aristoteles.

51) Aristoteles schlägt freylich in den letzten Büchern seines Werks ein grausames Mittel vor, womit er der allzu großen Volksmenge vorbeugen will; aber dem Plato ist dieser Einwurf auch nicht entgangen. Er schlägt nämlich in den Gesetzen, im fünften Buch, S. 740, vor, daß, wer überflüssige Söhne habe, sie Andern, welche keine hätten, zur Adoption übergeben sollte; daß die Obrigkeiten jederzeit, nach den Umständen, der Uebersetzung der Familien Einhalt thun, oder die Vermehrung begünstigen, im schlimmsten Fall aber, mit der überflüssigen Volksmenge, Kolonien anlegen sollten.

in den gewöhnlichen Fällen. Aber er kann von unsern Staaten nicht sicher auf seinen schließen; denn in unsern Staaten werden die Güter vertheilt nach der Menge der Kinder, die jedes Mahl vorhanden ist. Aber wenn in seinem Staat die Güter nicht weiter vertheilt werden dürfen, dann bleiben die nachkommenden überzähligen Kinder einer Familie immer ohne Güter, es mag nun des Volks viel seyn oder wenig.

Man sollte glauben, es wäre in einem solchen Staat viel räthlicher, die Zahl der Kinder, als die Güterloose auf etwas Gewisses zu setzen, damit immer nur eine bestimmte Summe von Bürgern vorhanden seyn könnte. Bey dieser Bestimmung müßte man darauf Rücksicht nehmen, wie viel Kinder gewöhnlich sterben, wie viel Familien gewöhnlich ohne Kinder bleiben. [52]) Wo das aber nicht geschieht, wie es denn in den meisten Städten übersehen wird, da folgt natürlich Armuth in dem Volk; und wo diese ist, da wird es immer an Aufruhr und Verbrechen nicht fehlen. So hat Phidon der Corinthier, [53]) einer der alten Gesetzgeber,

52) Die Idee von der politischen Arithmetik ist also nicht neu.

53) Aristoteles bezeichnet diesen Phidon nicht genauer, und von diesem Gesetz der Corinthier habe ich keine Nachricht finden können. Vielleicht war es der Phidon, der die Peloponneser so empfindlich drückte, und Maaß und Gewicht in Ordnung brachte, dessen die Arundelischen Marmor, und Strabo, L. VIII, 549, und Pausanias in Eleat. post., C. 22, auch Herodot, L. VI, C. 127, gedenkt, obgleich dieser ihn mit dem ältern Phidon, welcher der Zehnte oder Eilfte vom Herkules gewesen seyn soll, verwechselt. Das Gesetz, dessen Aristoteles gedenkt, scheint so ziemlich in dem Simplifications-Geschmack des Despotismus verfaßt gewesen zu seyn, wenn ich es anders recht verstehe, nämlich: daß die Besitzungen der Liegenschaften, sonderlich

zum Grund gelegt: daß die Häuser und die Zahl der Bürger sich nie vermehren dürfen, wenn auch gleich in dem Anfang das Haus des Einen größer oder kleiner gewesen wäre, als das Haus des Andern. In den Gesetzen des Socrates wird aber gerade das Gegentheil angenommen. — Doch, was wir über diese Frage denken, wird an seinem Ort weiter ausgeführt werden.

Auch hat Socrates den Unterschied zwischen denen, die seinen Staat regieren, und denen, die gehorchen sollen, ganz übersehen; wenigstens begnügt er sich nur, zu sagen, daß, wie der Zettel von anderer Wolle zu seyn pflege als der Durchschlag, so müßten auch Obrigkeiten und Unterthanen verschieden seyn. 54)

Weiter erlaubt Socrates seinen Bürgern, ihr bewegliches Vermögen bis auf das Fünffache zu vermehren. Dürfen sie aber das; warum sollten sie das Feld nicht auch bis auf eine gewisse Größe erweitern dürfen? 55)

der Häuser, immer so bleiben sollten, wie sie damahls waren. S. Heyne in den Op., V. II, p. 255, Note.

54) Die Stelle, worauf Aristoteles zielt, steht im fünften Buch, S. 734, und da sagt Plato freylich mehr nicht von der Beschaffenheit der Obern, als hier angegeben wird. Er konnte aber auch nicht mehr sagen, weil er eine Wahlregierung einführen wollte. Und weiter unten tadelt A. den Plato, daß er die Wahl auf diejenigen beschränke, welche am wahrscheinlichsten von der Art wären, wie er sie hier beschreibt. Uebrigens sagt Plato in dem ganzen Werk mehr als genug von dem Unterschied der vorgesetzten Obrigkeiten und der Unterthanen. Conring vermuthet abermahls eine Lücke; ich sehe aber nicht, daß man Ursache habe, eine anzunehmen.

55) Die Stelle steht im fünften Buch, S. 744, und nur auf das Vierfache erlaubt Plato die Vermehrung. Diese Vermeh-

Eben so scheint seine Verordnung wegen der Häuser und Hofweiten sehr wenig oconomisch. Ein jeder seiner Bürger soll zwey von einander abgesonderte Häuser haben. Wie will aber Einer in zwey Häusern wohnen? 56)

Sein ganzer Staat ist ferner, seiner innern Einrichtung nach, weder demokratisch noch oligarchisch, sondern von einer dritten Art, die zwischen diesen beyden in der Mitte steht, das ist also: republikanisch; denn er ruht ganz in der

rung konnte er aber in Ansehung der Güter nicht verstatten, weil dieses gegen einen Hauptgrundsatz seines Plans gegangen wäre, nach welchem jeder Bürger einen gleichen Antheil an dem Boden haben sollte. Schwerer wird zu begreifen seyn, wie seine Bürger ihr Grundvermögen nur verdoppeln können, da sie nur ein gleichmäßiges Gütermaaß haben und von allem Gewerbe ausgeschlossen sind.

56) Wenn Plato so etwas verordnet hätte, so hätte er allerdings eine große Abgeschmacktheit einführen wollen. Das ist aber seine Meinung gewiß nicht. Im fünften Buch, S. 745, sagt er mehr nicht, als daß in jedem seiner zwölf Quartiere die Häuser, wie die Felder, in zwey Classen zu vertheilen wären, nämlich ein Theil dieser Häuser sollte in der Mitte zu stehen kommen, ein Theil in dem äußern Ende des Quartiers. Wegen dieser Gleichstellung der Häusereintheilung und der Feldereintheilung glaubt nun A., daß, wie jeder Bürger ein nahes und ein entferntes Theil am Feld bekommen sollte, auch jeder ein Haus in der Mitte, und eins am äußern Theil des Quartiers haben müsse. Das ist aber Plato's Meinung nicht; sondern er erklärt im achten Buch, S. 848, daß er die äußersten Häuser für die nicht in die Bürgerschaft gehörigen Handwerker bestimme, etwa so wie ehemahls in Paris die unzunftmäßigen Meister in den Vorstädten wohnen mußten.

Hand seiner Bewaffneten. 57) Wenn Socrates das sagt, um seinen Staat den Staaten, wie sie nun gemeiniglich sind, ähnlicher zu machen; so hat er vielleicht nicht Unrecht. Will er aber diese Staatsverfassung für so absolut vortrefflich angeben, daß sie die beste nach derjenigen wäre, die er vorher erdichtet hatte, so hat er nicht Recht; denn Viele werden einer solchen Republik die Lacedämonische, oder jede, die noch aristokratischer ist, vorziehen. 58)

57) Man kann in dem Staat, welchen Plato in den Gesetzen bildet, Nichts von bewaffneten oder unbewaffneten Bürgern sagen. Es war bey ihm Keiner Bürger, als wer zu den 5040 gehörte, welche die Bürgerloose hatten, und diese waren Alle waffenfähig, und hatten Alle den Character, den Aristoteles selbst zu einer demokratischen Form erfordert, nämlich daß Alle in der Gemeindsversammlung stimmen konnten. Auch hatten sogar Alle Anspruch auf öffentliche Aemter. Denn wenn diese gleich größten Theils aus den ersten Classen gewählt wurden; so konnte doch Jeder, aus allen Classen, in den Senat kommen. Und wenn Einer, sey es wer es wolle, seine Schätzung vermehrte, so konnte auch jeder amtsfähig werden. Seine Verfassung ist also eine, der republikanischen sich nähernde, Demokratie.

58) Den Staat, den Plato in den Büchern von den Gesetzen bildet, hält er nicht für den besten nach dem übermenschlichen Staat, den er in den Büchern von der Republik angegeben hat, sondern für einen Staat der dritten Ordnung. Er sagt im fünften Buch, S. 739: Den dritten Staat aber, nach diesem, wollen wir nun näher betrachten. Will man aber das „nach diesem," so verstehen, daß Plato den dritt-besten Staat auf eine noch weitere Abhandlung aussetze, und das folgende „nun aber" u. s. w. von dem zweyt-besten Staat erklären, folglich die Bemerkung des Aristoteles gegründet finden; so kommt es doch

Viele glauben, das wäre die beste Staatsverfassung, welche aus allen Arten derselben gemischt wäre; und deßwegen scheint ihnen die Lacedämonische die beste. Denn diese wäre aus der monarchischen, oligarchischen und demokratischen zusammen gesetzt. Die König stellten die monarchische vor; der Senat, die Oligarchie; und statt des Volks wären die Ephoren, weil diese aus dem Volk gewählt würden. Andere sagen, die Ephoren wären Sparta's Despoten, die Demokratie aber müsse man in den gemeinschaftlichen Mahlen und in dem Umgang des gemeinen Lebens des Volks suchen. 59) Nach des Socrates Gesetzgebung soll nun gerade das die beste Regierungsverfassung seyn, welche aus der Tyranney und der Demokratie zusammen gesetzt wäre. 60) In der That aber wird man

nicht darauf an, daß Einige den Lacedämonischen Staat diesem vorziehen; sondern darauf, ob derselbe wirklich besser war; welches doch, wenn man denkt, wie der Lacedämonische Staat zu A. Zeit beschaffen war, auch nicht leicht zu behaupten seyn würde.

59) Von der Spartanischen Verfassung handelt A. in der Folge noch besonders.

60) A. thut hier dem Plato entweder Unrecht, oder er verwirrte zwey Stellen in des Plato Buch. Tyranney und Demokratie können unmöglich beysammen bestehen. Auch verlangt Plato im vierten Buch, S. 709, den Despoten, wie er ihn dort beschreibt, nur zur Einführung der neuen Gesetze, nicht zum beständigen Regenten des ganzen Staats. Die beste Form des Staats scheint ihm aber im dritten Buch, S. 693, eine aus der Monarchie und Demokratie gemischte Form. Diese beyden Formen vertragen sich auch eher, und sie scheinen wenigstens nach A. Darstellung die Form der ältesten Griechischen Staaten gewesen zu seyn. Auch hat selbst A. in seiner Ethik, im 12ten Abschnitt des achten Buchs, die Monarchie für die beste und

selbst diese beyden Formen entweder für gar keine Staatsformen halten können, oder doch gewiß für die schlechtesten aller Formen. Mir scheint, daß diejenigen am richtigsten urtheilen, welche glauben, daß die Vermischung mehrerer Regierungsformen die beste wäre.

In dem Staat des Socrates findet man Nichts, das von der Monarchie genommen wäre, [61]) sondern Alles ist oligarchisch oder demokratisch, und jenes noch mehr als dieses. Das erscheint aus der Einrichtung seiner Aemterwahlen. Denn das ist zwar beyden dieser Regierungsformen

älteste Form gehalten. Hier aber und in seiner ganzen Politik hat er seine Meinung geändert, und, wie ich glaube, unter der Voraussetzung, daß ein Staat klein seyn sollte, mit Grund geändert. Indessen läßt sich Plato's Meinung doch auch sehr wohl verantworten.

61) Plato sagt, nachdem er die Wahl des Senats beschrieben hat, allerdings, daß, wenn der Senat so gewählt würde, der Staat monarchisch und demokratisch sey, im 6ten B., S. 756. Dringt man auf den Begriff der Monarchie, und verlangt nothwendig, daß nur ein Einziger herrschen soll; so hatte Plato allerdings Unrecht. Aber so bald die Monarchie mit einer andern Form gemischt seyn soll, läßt sich das nicht denken. Auch dachte das Plato nicht; sondern er stellte sich unter dem Monarchen bloß einen politischen, oder, wie man sagt, einen mystischen Monarchen, das ist: einen von dem Volk abgesonderten Regenten-Körper, vor, dessen Glieder zwar mannigfaltig, dessen Entschließungen aber einfach sind und dem Staat zum Gesez werden. In so weit ist sein Prytane nebst dem Senat Monarch. Aber weil die Wahl jährlich durch alle Classen des Volks gehen soll, so wird diese Monarchie durch die Demokratie gemildert.

eigen, daß die Vorschläge zu den obrigkeitlichen Aemtern durch die Wahl, die Bestellung derselben aber durch das Loos unter den Vorgeschlagenen geschehe. Aber hingegen ist es ganz oligarchisch, wenn er die Reichen, in den Gemeindsversammlungen gegenwärtig zu seyn, und die Aemter zu übernehmen, oder sonst die Lasten des Staats zu tragen, nöthigt, die Uebrigen aber davon entbindet; zumahl da er sogar ausdrücklich fest setzt, man müsse immer dafür sorgen, daß die Aemter vorzüglich mit wohlhabenden Bürgern besetzt, und die vornehmsten Stellen nur denen zu Theil würden, die am meisten im Vermögen haben. [62])

Eben auf die Art ist die Wahl der Senatoren oligarchisch. Freylich will er, daß Alle wählen sollen: aber sie müssen zuerst aus der ersten Classe der Reichen wählen;

62) Daß Plato die ärmsten Classen von einigen Aemtern ausschließt, wie z. B. von seiner Agoranomie und Astynomie, im 6ten Buch, S. 763, und daß er die geringere Classe nicht immer zu den Gemeindsversammlungen zwingt, nach S. 764 und 765, ist sehr richtig. Das macht aber seinen Staat bey weitem nicht oligarchisch. Jene Aemter, welche bloß die Stadt- und Land-Polizey betreffen, und wenn sonst dergleichen vorkommen, sind alle untergeordnet. Der Senat aber wird immer aus allen vier Classen gewählt, und dieser hat doch die Hauptaufsicht und die ganze Regierung unter sich. Die andere Bemerkung ist aber noch weniger von Gewicht, da ja der letzten Classe immer frey stand, zu erscheinen, ja, da sie bey der Wahl der Senats-Glieder aus den beyden ersten Classen zu erscheinen gezwungen wurde, und der ganze Senat nicht einmahl bleibend war, sondern öfter abwechseln mußte.

alsdann eben so viel aus der zweyten; dann aus der dritten, nur mit dem Unterschied, daß es alsdann nicht nöthig ist, daß auch die aus der dritten und vierten Classe mitstimmen; endlich bey der Wahl der Vierten aus der vierten Classe müssen nur die aus der ersten und zweyten Classe mitstimmen. Aus dieser Anzahl sollen dann, wieder nach der Zahl der Classen, gleiche heraus gewählt werden. Offenbar müßten demnach die Reichen und Vornehmen die meisten Stimmen haben, weil es den Geringern frey steht, ob sie wählen wollen oder nicht. [63])

63) Diese Stelle scheint Vielen verdorben. Ich finde sie nur etwas zu kurz ausgedruckt, und wenn man die Stelle des Plato nicht vor Augen hat, und sie nicht gut erwägt, so bleibt sie natürlich dunkel. Ich halte es also für meine Pflicht, diese beyzusetzen. Das ist bekannt, daß Plato in seiner Stadt einen Senat anlegte, der die höchste Regierung in Händen hatte. Auch ist bekannt, daß er vier Classen von Bürgern annahm. Die geringste hatte mehr nicht als ihr bürgerliches Loos in Haus und Gütern; die zweyte hatte neben dem noch ein Mahl so viel an eignem beweglichen Vermögen; so die dritte zwey Mahl; die vierte drey Mahl so viel. Aus allen diesen wurden zur Besetzung des Senats jährlich 360 Personen erwählt, nämlich aus jeder Classe neunzig. Bey der Wahl der neunzig aus der ersten und der neunzig aus der zweyten Classe mußten alle vier Classen stimmen. Wenn Einer ausblieb, so zahlte der aus der vierten Classe eine einfache, der aus der dritten eine doppelte Strafe, u. s. w. Bey der Wahl aus der dritten Classe brauchte die vierte nicht zu erscheinen, wohl aber die drey ersten; bey der Wahl der vierten mußten nur die zwey ersten Classen bey Strafe erscheinen. War diese Wahl vorbey, so mußten wieder alle Classen bey Strafe erscheinen. Diesen

Hieraus erhellet demnach, daß diese Republik gewiß nicht aus der monarchischen und demokratischen zusammen gesetzt sey, und das wird noch deutlicher werden, wenn ich künftig die Natur dieser Regierungsformen näher angeben werde. Und nicht wenig gefährlich ist außer dem

wurden nun die Nahmen eröffnet, und Jeder mußte seine Stimme darüber geben. Nach diesen Stimmen wurden 180, nämlich für jede Classe 45, zum Loos gelassen, und die Hälfte derselben, nämlich neunzig, durch das Loos bestellt. Diese Senats-Wahl druckt Plato so aus:

„Der Senat soll aus dreyßig Mahl zwölf bestehen; diese zusammen gerechnet machen 360; und theilt man sie in vier Theile, so kommen von ihnen neunzig auf jede Schätzungs-Classe. An dem ersten Tag sollen nun alle vier Classen neunzig solcher Senatoren aus der ersten Schätzungs-Classe wählen, und wer nicht wählt, soll um so viel Geld gestraft werden, als man fest setzen wird. Die Nahmen der Gewählten sollen alsdann versiegelt werden. Den zweyten Tag sollen eben so viel aus der zweyten Schätzungs-Classe gewählt werden, auf eben diese Weise; am dritten Tag soll aus der dritten Classe eben diese Zahl gewählt werden. Es muß aber bey diesen nicht nothwendig Jeder wählen, ausgenommen die aus der dritten Classe selbst, denn diese müssen wählen; die aus der vierten und geringsten Classe brauchen aber alsdann ihre Stimme nicht zu geben, und haben in diesem Fall keine Strafe zu fürchten. Am vierten Tag soll wieder die ganze Bürgerschaft aus der vierten ärmsten Classe wählen; doch kann Jeder aus der dritten und vierten Classe von der Wahl wegbleiben, wenn er nicht erscheinen will. Aber die erste und zweyte Classe müssen in dieser Wahl bey Strafe mitstimmen: und zwar soll die Strafe der zweyten Classe drey Mahl so groß seyn, als die geringste; die der ersten,

die Wahl der Obrigkeiten, wenn erst eine größere Zahl vorgeschlagen, und aus dieser nachher erst die Magistraten wirklich gewählt werden sollen. Denn wenn sich auch nur Wenige zusammen thun, um die Gewalt an sich zu reißen, so können sie immer die Wahl nach ihrem Willen lenken. 64)

„vier Mahl so groß. Am fünften Tag sollen die versiegelten „Nahmen von den Vorgesetzten eröffnet und dem Volk bekannt „gemacht werden. Ueber diese soll nun die ganze Bürgerschaft, „unter Androhung der geringsten Strafe, stimmen, und aus „dieser sollen 180 in gleicher Zahl aus jeder Classe erwählt, „und von diesen soll die Hälfte durch das Loos bestellt werden. „Und diese sollen dann den Senat für das künftige Jahr besetzen." Sechstes Buch, S. 756.

Ich habe diese ganze Stelle übersetzt, theils weil Viele glauben, Aristoteles könne ohne Zusammenhaltung mit dieser Stelle nicht verstanden werden, theils weil ich glaube, daß die Absicht derselben die Kritik des Aristoteles widerlegt. Denn allerdings werden Alle gezwungen, bey dem Vorschlag zu der ersten und zweyten Classe, und bey der Auswahl aus den 360 diejenigen zu wählen, welche zu dem Loos gelassen werden sollen. Einiges bleibt freylich bey der Wahlart selbst dunkel. Denn es scheint, daß sie nur eine Ergänzung des Raths seyn könnte, wenn dieser immer aus 360 Personen bestehen soll: und dann, wenn aus den 180, die aus allen vier Classen genommen werden, nur 90 gezogen werden, so kann manchmahl eine Classe mehr, eine weniger Glieder liefern; gleiche aber nie, weil 90 nicht in vier gleiche Theile zu theilen ist. Es mag aber seyn, daß mir andere Stellen entwischt sind, welche diese Anstände heben. Hier ist es nur darum zu thun, daß der Sinn des A. deutlich werde; und auf diesen haben diese Zweifel keinen Einfluß.

64) Gegen diesen möglichen Fall ist kein Mittel zu erdenken;

Das ist denn nun, was ich über die Bücher der Gesetzgebung des Plato denke.

Siebenter Abschnitt.

Inhalt.

In diesem Abschnitt wird der Plan des Phaleas von Chalcedonien beurtheilt, und sonderlich der Vorschlag von der gleichen Vertheilung der Güter geprüft und verworfen.

Es sind aber noch verschiedene andere Systeme von Regierungsformen, theils von Privat-Personen,[65] theils von Staatsmännern und Philosophen, angegeben worden.

Alle diese kommen den schon eingeführten und in den Staaten hergebrachten Formen näher, als jene beyden des Plato. Denn keiner von diesen hat die Staaten so ganz umschmelzen wollen, daß er die Gemeinschaft der Weiber und Kinder eingeführt hätte; noch ist einer so weit gegan-

und Wohl genug dem Staat, wenn solche Intriguen nur insgeheim, und nicht, wie in England, öffentlich gespielt werden.

65) Ich habe ἰδιωτῶν durch Privat-Personen übersetzt, ob sie gleich nicht bloß den Staatsmännern, sondern auch den Philosophen entgegen gesetzt werden. Cicero scheint dieses Wort eben so genommen zu haben, wenn er von dem Gellius sagt: postquam rem paternam ab Idiotarum divitiis ad philosophorum regulam perduxit. Or. pro P. Sextio, C. 51.

gen, daß er für die Weiber gemeine Mahle angeordnet hätte. Sie blieben vielmehr alle lieber bey dem stehen, was die Natur des Staats selbst nöthig macht.

Das Wichtigste in der Einrichtung, welche einige dieser Politiker vorschlagen, betrifft die Gesetze über das Eigenthum und das Vermögen der Bürger, welche ihnen der größten Sorgfalt würdig schienen, weil sie glauben, daß alle Unordnungen und Rebellionen in dem Staat immer von der Seite herkämen.

In dieser Absicht hat Phaleas von Chalcedonien [66]) zuerst hierüber eine besondere Einrichtung eingeführt, nach welcher die Besitzungen der Bürger alle gleich seyn sollten. Eine solche Einrichtung, glaubt derselbe, wäre auch bey der ersten Anlage eines Staats nicht schwer zu treffen. Mühsamer aber werde sie gemacht werden können, wenn ein Staat schon eingerichtet wäre. Dennoch werde auch dann die Gleichheit bald eingeführt seyn, wenn man nur ver-

66) Dieser Phaleas ist nur dem Nahmen nach bekannt, und, so viel ich weiß, nur aus dieser Stelle des Aristoteles. Fabricius, in Bibl. Gr., L. II, C. XIV, p. 549, bemerkt, daß er von Einigen für einen Carthaginenser gehalten werde, vermuthlich weil, nach Conring, in einer alten Uebersetzung so gelesen wurde. Chalcedon, das bekanntlich in Asien gegen Byzanz über gelegen war, soll, wie Gr. Caylus, Recueil des antiq., P. II, 171 u. f., aus einer alten Aufschrift abnimmt, demokratisch regiert worden seyn. Es ist also möglich, daß die Einrichtung dieses Phaleas dort Platz gehabt habe. Indessen scheint es mir doch, nach der Art, wie A. von einigen seiner Einrichtungen spricht, daß er nur einen Plan zu einer Staatsverfassung entworfen hat. S. Heyne in den Op., V. II, 281, n. c.

ordne, daß die Reichen allein ihre Töchter ausstatten müßten, selbst aber kein Heurathsgut nehmen dürften; die Armen hingegen keins zu geben brauchten, aber das Recht hätten, eins zu nehmen.

Plato, in seinen Gesetzen, glaubt hingegen, daß man auch wohl eine Ungleichheit der Güter zugeben könne, wenn sie nur in Schranken bliebe; und diese bestimmt er, wie ich vorhin schon bemerkt habe, so, daß der Reichste um fünf Mahl so viel als der Aermste haben dürfte. [67])

Mich dünkt aber, diese Gesetzgeber hätten bey diesen ihren Einrichtungen nicht vergessen sollen, was sie doch vergessen haben, daß, wo das Vermögen bestimmt seyn soll, auch die Zahl der Kinder, die Jeder haben darf, auf etwas Gewisses muß gesetzt werden. Denn wenn die Zahl der Kinder das Maaß des Vermögens übersteigt, so kann das Gesetz der Gleichheit nicht beybehalten werden: oder wird es doch beybehalten, so ist die Folge noch schlimmer, weil alsdann viele Reiche in Armuth fallen müssen; und dann ist es schwer, zu verhindern, daß diese nicht Alles umkehren, und den Staat zerrütten sollten. [68])

67) Daß Plato nur vier Mahl so viel versteht, ist oben schon bemerkt worden.

68) Da A. selbst am Ende bemerkt, daß Phaleas bloß von den Liegenschaften spreche; so scheint diese Bemerkung ungegründet.

Es ist in vielen Orten Deutschlands eingeführt, daß nur Ein Kind, bald das älteste, bald das jüngste, bald nach des Vaters Wahl, die Liegenschaften erbe, und die andern nach billiger Schätzung absinde. In Ackerbau-Staaten sollte es auch nicht anders seyn, nur sollte da gesorgt werden, daß die Höfe nicht zu groß werden, und daß durch Begünstigung der

Daß die Gleichheit des Vermögens einen großen Einfluß auf eine gute Staatsordnung haben müsse; das haben schon einige ältere Gesetzgeber geglaubt. Denn so hat schon Solon, und so haben auch Andere bereits verordnet, daß es nicht jedem Bürger erlaubt seyn soll, so viel Land zu besitzen, als er will. [69]) Andere haben ihren Bürgern verboten, ihre Habe zu veräußern, wie z. B. die Locrier, welche dergleichen Veräußerung nur in dem Fall

Städte die jüngern Brüder Nahrungsmittel finden. Ich glaube, daß man in dem mittlern Alter eben deßwegen den Städten so viele Gewerb-Privilegien gegeben, und die Gewerbe auf dem Land bloß deßwegen so sehr beschränkt hat. Die unpolitische Weichlichkeit unsrer nächst vorher gehenden Generationen, vielleicht ein gewisser Geist des Despotismus, der theilen wollte, um herrschen zu können, hat dem Landvolk durch Aufhebung und Minderung der städtischen Privilegien eine Wohlthat erweisen wollen, hat aber beyden, den Städten und dem Landvolk, dadurch geschadet, indem nun Gewerbe und Ackerbau zusammen verdorben wurden. Der Staat ist eine künstliche Maschine; und da natürlich handeln zu wollen, wo die Kunst Alles thun muß, ist meist ein falscher Weg. Indessen ist es freylich nicht nöthig, daß deßwegen alle Höfe gleich gemacht werden, sondern es ist genug, wenn der kleinste so viel hat, als die Cultur erfordert.

69) A. ist, so viel ich weiß, der Einzige, der dieses Gesetz des Solon anführt; und ob dasselbe gleich, bey dem unfruchtbaren Boden des Attischen Gebiets, wohl an seinem Platz gewesen wäre, so scheint es mir doch mit der Mäßigung, in welcher Solon seine Gesetze nach den Umständen richtete, nicht wohl zu vereinbaren. Er hütete sich, sagt Plutarch, überall helfen zu wollen, aus Furcht, er möchte den Staat so sehr zerrütten, daß ihm nicht wieder aufzuhelfen wäre. Und als man ihn fragte:

verstattet haben, wenn Jemand einen kundbaren Unfall nachweisen kann; wo nicht, so muß Jeder sein altes Stammloos beybehalten.[70] Eben diese Ordnung war in

ob er den Atheniensern die besten Gesetze gegeben habe; sagte er, die besten, die sie tragen konnten. Auch begnügte er sich, als das Volk eine Gleichstellung der Güterbesitzungen hoffte, dasselbe nur von seinen Schulden, vielleicht nur von den aufgewachsenen Zinsen, zu befreyen. Er war über dies weise genug, die Athenienser mehr auf die Gewerbsamkeit, als auf den Bau eines minder fruchtbaren Bodens zu lenken. Mit dem Allen will ich dem Zeugniß des Aristoteles nicht seinen Werth benehmen. Wenn aber einige Commentatoren diese von A. angegebene Verordnung des Solon mit den Römischen Ackergesetzen vergleichen, so ist dieses nur von den spätern Zeiten der Gracchen zu verstehen. Denn im Anfang betrafen diese Gesetze nur die vom Staat eroberten Länder, deren sich die reichen oder arbeitsamen Bürger bemächtigt hatten, und die ihnen im Grund nicht einmahl mit Recht entzogen werden konnten, wenn Appians Darstellung der Sache, im ersten Buch der Bürgerkriege, ganz richtig ist. Wenigstens ist aus Livius Erzählung, L. II, C. 41, der Anfang dieser in Rom so oft vergeblich versuchten Beschränkung des Feldbesitzes bloß von ungebaueten, eroberten Gütern zu verstehen, welche jedem, der sie urbar machen wollte, überlassen worden waren, und welche also dem Unternehmer einer solchen Arbeit, wenigstens ohne Ersatz, nicht hätten entzogen werden können.

70) A. bestimmt nicht, ob er die Locrier in Griechenland, oder diejenigen, welche unter dem Nahmen der Epizephyrier in Italien wohnten, verstanden habe. Heyne, Op. ac., V. II, p. 41, schreibt dieses Gesetz den Italiänischen Locriern zu. Es wird aber an diesem Ort auch kein weiterer Belag dieser Meinung

Leucade, [71]) aber sie wurde aufgehoben, und dadurch wurde dieser Staat zu demokratisch, denn man konnte nun bey Besetzung der Staats-Regierungsstellen die vorher fest

oder selbst dieses Gesetzes angeführt, als eben diese Stelle. Indessen scheint doch auch wirklich das Gesetz selbst ziemlich in den Geist der Gesetzgebung des Zaleucus zu passen, deren Character überall Mäßigung und Weisheit verräth. Viel Aehnliches hat dasselbe mit den alten Deutschen und Salischen Gesetzen von den Stammgütern. Alle diese Gesetze konnten sich aber nicht erhalten, so bald der Geldreichthum an die Stelle des Güterreichthums trat, und die in sich unnatürlichen, aber in der Politik unentbehrlichen, Unterschiede der Stände sich mehr und mehr verloren. Denn da der baubare Boden immer nur unter Wenige vertheilt werden kann; so müssen die, welche von dem Besitz desselben ausgeschlossen sind, entweder gar keine Ansprüche an die Rechte und Genüsse der Güterbesitzer machen, welches bloß ein Werk der Sitten seyn kann, die Jeden in seiner Kaste halten, weil er nur für sie geboren zu seyn glaubt; oder es muß ein anderer Reichthum aufkommen, der, weil er in sich unendlich ist, sich, wie das Geld, unendlich vertheilen läßt.

71) Eine bekannte Stadt und Insel in dem Jonischen Meer. Sie soll eine Corinthische Kolonie gewesen seyn, und erst bey dem Einfall der Römer durch die Kunst von dem festen Land getrennt worden seyn. Von ihrer innern Einrichtung ist wenig bekannt. Wahrscheinlich muß ihre Regierungsform so weit aristokratisch gewesen seyn, daß die Regierung von der Schätzung und dem Güterbesitz abhing. Da nun die Güter hernach in den Handel fielen, und die Regierung nur in wenige Hände kam; so scheint es dahin gekommen zu seyn, daß endlich Alle an derselben Antheil genommen haben. Denn das ist nach A.

gesetzte Vermögenssumme der Aemter-Fähigen nicht mehr beobachten.

Es ist aber auch ferner, selbst wenn die Gütergleichheit eingeführt wird, wohl möglich, daß die Summe, die ein Jeder hat, so groß gemacht werde, daß die Bürger üppig werden, oder so klein, daß sie nur ein armseliges Leben führen können.

Es ist also nicht genug, daß ein Gesetzgeber das Vermögen der Bürger auf eine Gleichheit stelle, sondern er muß auch in Bestimmung dieser Gleichheit den Mittelweg suchen. [72])

Gesetzt aber, es hätte auch Einer diesen Mittelweg gefunden; so ist doch auch das nicht hinlänglich, sondern es kommt mehr darauf an, die Neigungen und die Begierden der Menschen gleich zu machen, als ihr Vermögen: und das kann anders nicht geschehen, als wenn das Volk durch die Gesetze wohl-gesittet gemacht worden ist. [73])

der Character der Demokratie, daß auch die ganz Armen Theil am Regiment haben.

In Sparta hatte die Vernachlässigung des Gesetzes von Erhaltung der Güterloose gerade eine entgegen gesetzte Wirkung. Denn es entstand daraus eine wirkliche Oligarchie, weil die Armen, die zu den gemeinen Mahlen nichts beytragen konnten, von allen Aemtern ausgeschlossen waren. Daß der Erfolg in Leucade nicht der nämliche war, daran müssen Nebenumstände schuld gewesen seyn.

72) Dieses hängt aber doch bloß von der Größe des baubaren Feldes ab.

73) Sehr richtig bemerkt Montesquieu, daß zwar die Gleichheit auch des Vermögens der Geist der Demokratie sey, daß

Phaleas wird nun zwar behaupten, daß er ja eben das sage, indem er eben so wohl die Gleichheit der Erziehung seiner Bürger anbefehle; aber dann muß er uns auch zeigen, wie er diese Erziehung einrichten will. Denn es ist nicht genug, daß alle Bürger nur auf einerley Art erzogen werden. Alle können wohl auf einerley Art, aber vielleicht so erzogen werden, daß sie alle geldsüchtig, oder ehrsüchtig, oder alles beydes werden. [74])

Man irrt auch sehr, wenn man glaubt, daß die Unruhen in dem Staat bloß aus der Ungleichheit des Vermögens und des Geldes entstehen. Viele werden auch durch den Ehrgeitz veranlaßt. Ja, sie ereignen sich sogar am meisten in dem umgekehrten Verhältniß der Ehrbegierde und des Vermögens. Denn das Volk wird unruhig wegen der ungleichen Vertheilung des Vermögens; die Wohlhabenden wegen der gleichen Vertheilung der Ehre, in einem Staat, wo

„In gleicher Ehre steht, wer gut ist, und wer nicht!“ [75])

aber selbst diese Gleichheit weder nützlich seyn, noch bestehen könne, ohne viele Hülfsgesetze. L. 5, Ch. 5 u. folgende.

74) Diese Stelle scheint mir zu beweisen, daß Phaleas nur einen Plan zu einer Gesetzgebung entworfen, nicht wirklich Gesetze gegeben habe. Sonst hätte er ja auch angegeben haben müssen, welche Erziehung er eingeführt haben wollte. Uebrigens ist dieser Einwurf doch eine bloß gemachte Schwierigkeit, die den Grundsatz des Phaleas nicht umstößt, sondern nur die Vollständigkeit seines Werks betrifft.

75) Diese und die folgenden Bemerkungen sind sehr richtig. Nur scheint es mir, daß diejenigen, welche die Gütergleichheit haben einführen wollen, dieses nicht so wohl in moralischer,

Die Menschen werden bey weitem nicht allein durch den Mangel der nöthigen Bedürfnisse zur Ungerechtigkeit gereitzt; und man irrt sehr, wenn man glaubt, daß man nur die Gütergleichheit einführen dürfe, um zu verhindern, daß nicht Frost und Hunger die Leute zum Stehlen und Rauben zwinge. Wenn die Menschen ungerecht handeln, so geschieht es oft auch, um zu genießen, um ihre Begierden zu sättigen. So wie Einer in Etwas mehr haben will, als er nothwendig haben muß, sucht Jeder sich durch Unrecht zu helfen; und auch das ist nicht einmahl genug, sondern es sind auch noch viele Andere, die nur wohl leben wollen, ohne Kummer und Sorge.

Wie kann man nun diesen drey Ursachen aller Ungerechtigkeiten, — dem Mangel an den nöthigsten Bedürfnissen: dem Verlangen, seine Begierde zu sättigen; und dem Wunsch, froh zu seyn, ohne Schmerz; — abhelfen? Dem ersten durch Mittheilung eines kleinen Vermögens und Gelegenheit zur Arbeit; dem andern durch enthaltsame Mäßigung: unter den Dritten aber kann denen wenigstens, die ihre Glückseligkeit nur aus sich selbst nehmen wollen, Nichts helfen, als die Philosophie;[76] denn was man außer dem

als in politischer Rücksicht vorgeschlagen haben; nämlich um einen Staat zu gründen, in welchem Alle Theil am Regiment haben, und wo doch kein Pöbel Einfluß haben kann. Es würde auch ungerecht seyn, zu glauben, daß Phaleas und Andere sich eingebildet hätten, daß sie bloß durch die Gütergleichheit Alles erschöpft hätten. Plato, der diese Gleichheit wenigstens in Ansehung der Liegenschaften einführte, braucht noch eine Menge anderer Maschinerien.

76) Conring vermuthet hier eine Lücke, weil ihm die Stelle

noch zu seiner Glückseligkeit braucht, das hängt Alles bloß von andern Menschen ab.

Ueberhaupt werden auch die größten Ungerechtigkeiten gerade am wenigsten um eines nothwendigen Bedürfnisses willen begangen, sondern immer nur, um das Ueberflüssige zu haben. Der Tyrann unterjocht seinen Staat wohl nicht, weil es ihn friert; und deßwegen wird auch der mit ungleich größern Ehren belohnt, der einen Tyrannen umbringt, als wer einen Dieb erschlägt.

Des Phaleas Einrichtung hilft also nur den kleinen Ungerechtigkeiten ab.

Dieser Politiker häuft ferner auch nur allerley Anordnungen zusammen, um das Innere seines Staats gut einzurichten. Aber man muß auch zugleich auf seine Nachbarn Rücksicht nehmen und auf alle andere Staaten. Man muß also auch nothwendig auf die innere Macht zum Krieg und zur Vertheidigung bedacht seyn; und davon sagt doch Phaleas kein Wort. Dennoch hat diese Rücksicht auch zugleich großen Einfluß auf das Vermögen eines jeden Staats. Denn es ist nicht genug, daß dieses Vermögen nach dem Verhältniß der innern Bedürfnisse des Volks eingerichtet sey; sondern es muß da-

dunkel scheint. Ich finde aber nicht, daß sie dunkel ist. Mir scheint, A. will sagen: Von denen, die glückselig, das ist: froh, ohne Kummer und Sorge, seyn wollen, giebt es zwey Classen. Einige wollen diese Glückseligkeit nur aus sich selbst nehmen, Andere machen sie abhängig von den Dingen außer ihnen. Jene können sie bloß aus der Philosophie nehmen; diesen ist nicht zu helfen.

bey auch die Gefahr, die ein solcher Staat von außen her zu besorgen hat, in Anschlag gebracht werden. Es soll deßwegen ein Staat nicht so übermäßig reich seyn, daß er Eifersucht bey seinen Nachbarn oder überhaupt bey mächtigern Völkern errege, wenn er sich zu schwach fühlt, sich selbst gegen sie zu behaupten; noch darf er so arm seyn, daß es ihm an Kräften mangele, einen Krieg gegen seines Gleichen zu ertragen.

Das Alles hat Phaleas unbestimmt gelassen. Ueberhaupt muß man jedoch auch das nicht vergessen, daß, wenn gleich großer Reichthum einem Staat immer vortheilhaft ist, es dessen ungeachtet doch vielleicht räthlich seyn möchte, ihn so weit einzuschränken, daß der Feind ihn nicht deßwegen allein, sondern etwa nur dann angreife, wenn er es bey geringerm Vermögen etwa doch gethan haben würde. [77]) Dieses erläutert das Beyspiel des Eubolus, als Autophradates Atarne belagern wollte. Denn er befahl diesem, erst die Zeit und den Kostenaufwand zu berechnen, den diese Belagerung fordern würde; weil er lieber diese Stadt liegen lassen wolle, wenn er durch ihre Eroberung weniger gewinnen sollte, als dieser Aufwand betrüge. Da nun Autophradates diese Berechnung machte, fand er selbst räthlich, von der Belagerung dieser Stadt abzustehen. [78])

77) Ich habe hier vielleicht wörtlicher übersetzt, als ich sollte. Mich dünkt aber, der Gedanke ist doch klar, weil der Beyspiele unzählige sind von kostbaren Kriegen, die aus Leidenschaften oder in politischen Absichten geführt worden sind.

78) Daß Autophradates zu der Zeit des Persischen Königs Artaxerxes Mnemon gelebt habe, ist bekannt. Ob aber

Wenn indessen auch die Gleichheit des Vermögens Etwas beytragen sollte, die Bürger in Ruhe zu erhalten, so ist es doch sehr wenig. Denn immer werden die Angesehenern 79) es für unbillig halten, daß sie den Andern gleich stehen sollen; und das Mißvergnügen, das diese Gleichstellung in ihnen erregt, ist es doch gewöhnlich, was sie zum Aufruhr geneigt macht. Wäre das aber auch nicht, so ist doch die Bosheit der Menschen unersättlich. Anfangs sind sie vielleicht mit ein Paar Drachmen zufrieden; haben sie aber das einmahl durch ihre Voreltern als Familien-Besitz erhalten, dann verlangen sie immer mehr, und endlich ist Nichts mehr, das ihnen genüge. Denn die Begierden sind ohne Grenzen, und gewöhnlich haben die Menschen keinen andern Zweck, als diese zu sät-

derselbe für oder wider den König gestritten habe, scheint bey dem Widerspruch des Cornelius und Diod. Sicul. zweifelhaft. Denn dieser sagt, er wäre unter den rebellischen Fürsten Klein-Asiens gewesen; jener, er wäre gegen den Datames geschickt worden. Da aber A. hier von einer Belagerung von Atarne spricht, und jene Rebellion im dritten Jahr der 104ten Olympiade vorgefallen ist, im vierten aber der 107ten, also etwa zwölf Jahre hernach, Hermias, des Aristoteles-Freund, der auch von dem König abgefallen war, erst Atarne verloren hat; so scheint es, daß Autophradates ein General unter dem Eubolus war und gegen die rebellischen Satrapen, also auch gegen den Hermias von Atarne, diente. Denn dieses Atarne liegt in Mysien, und Autophradates war Satrap von Phrygien.

79) Ich weiß kein anderes Wort für χαρίεντες. Eigentlich sollte es die Elegants bedeuten, davon ist aber hier die Rede nicht.

tigen. Will man das aber verhindern, so muß man nicht mit der Gleichstellung der Güter anfangen, sondern man muß machen, daß die Guten ihren Begierden ein Ziel zu setzen lernen, den Bösen aber muß man es unmöglich machen, mehr zu verlangen, als ihnen gebührt; und das kann man, wenn man sie zwar in ihrer Abhängigkeit hält, aber ihnen sonst keine Ursache zu Klagen giebt. Uebrigens hat Phaleas auch die Gleichheit des Vermögens nicht richtig angegeben. Denn er spricht nur von der Gleichheit der Liegenschaften. Zum Vermögen gehören aber auch Knechte, es gehört das Vieh dazu, und Geld und Hausrath. Will man also Gleichheit des Vermögens einführen, so muß man auch das Alles gleich machen, oder doch ein Maaß für das Alles vorschreiben, oder ganz von diesem Gedanken abstehen.

Ueberhaupt scheint es, daß dieser Politiker sein Gesetz nur für eine kleine Stadt entworfen habe. Denn er macht alle seine Künstler und Handwerker bloß zu Dienern, nicht zu Theilen und Mitbürgern des Staats. Sollen nun aber die, welche die gemein-nöthigen Arbeiten in einem Staat verfertigen, wie Diener des Staats angesehen werden; so muß es so seyn, wie es zu Epidamnus war und wie Diophant es ein Mahl in Athen einführte. 80)

80) Daß Epidamnus, welches nachher auch vielleicht von seinem Hafen Dyrrhachium genannt wurde und in dem Griechischen Illyrien lag, in Ansehung der Handwerksleute eine besondere Einrichtung gehabt habe, finde ich so wenig, als daß in Athen die Handwerker je für Knechte des Staats gehalten worden wären. In Athen waren sie offenbar Bürger, und von einer

So viel wird nun wohl genug seyn, zu prüfen, ob die Vorschläge des Phaleas gut wären oder nicht.

Achter Abschnitt.

Inhalt.

Hier werden des Hippodamus Vorschläge untersucht, und gelegentlich am Schluß wird sehr viel Gutes über die Veränderung der Gesetze und der Staatsverfassungen gesagt.

Hippodamus von Milete, der Sohn des Euryphon, eben der, welcher die Städte abzutheilen erfunden und den Piräeus durchschnitten hat, [81]) ein Mann, der in sei-

Anordnung des Diophantus, der in der 96sten Olympiade Archon zu Athen war, (Meursius de Arch., L. III, C 17) finde ich auch Nichts weiter aufgezeichnet. Es scheint also, daß die Einrichtung, auf welche A. zielt, entweder ein bloßer Einfall dieses Archonten war, der nicht ausgeführt worden ist, oder daß er nur darin bestanden hat, daß der Staat, gleichwie die Privat-Personen, gewisse Knechte hielt, welche die Handwerksbedürfnisse des Staats verfertigten.

81) Er soll ein Baumeister gewesen seyn. A. gedenkt seiner noch in dem 7ten Buche, woraus erhellet, daß das πόλεων διαίρεσις heißt: die Straßen gerade legen. Und eben so wird auch die Durchschneidung des Piräeus zu verstehen seyn, auf welchem ein Marktplatz von diesem Mann der Hippodamnische Markt genannt wurde. Meursius bemerkt, im Piräeus, im 2ten Kapitel, aus dem Schol. zum Aristoph. in den Rittern

nem ganzen Leben aus Eitelkeit so ausschweifend war, daß Viele seine allzu gesuchte Eleganz getadelt haben, indem er lange, zierlich geschmückte Haare trug, und im Sommer und Winter die leichtesten, [82]) aber zugleich auch die kostbarsten Kleider anlegte, neben dem auch sich nicht wenig auf die Geläufigkeit seiner Zunge zu Gute that; der war der Erste, welcher, ohne selbst die Hand an die Regierungsgeschäfte zu legen, über die beste Staatsverfassung geschrieben hat.

und aus dem Suidas, daß dieser H. sein Haus im Piräeus zu Einrichtung dieses Markts hergegeben und dieses Stadt-Quartier eingerichtet habe. Uebrigens scheint mir A. diesen Philosophen, der auch zu den Pythagoräern gerechnet wird, nicht richtig dargestellt zu haben. Nach einem Fragment seiner Politik bey Stobäus, XLII, scheint seine Eintheilung nicht so scharf gewesen zu seyn, wie A. sie vorstellt. Seine Ackersleute, welche alle mechanische Classen enthalten, hatten allerdings einen Einfluß in die Regierung, und nur den Pöbel wollte er ausschließen. Seine Idee war wie Plato's und Aristoteles Idee, daß eine gute Form aus allen gemischt seyn müsse. Die Tyranney verwarf er ganz, so wie die Oligarchie. Von der Monarchie sagt er sehr schön: „Sie ahmt der göttlichen Regierung nach, aber die menschliche „Seele trägt sie schwer; deßwegen muß sie mit „der Aristokratie verbunden werden, aber auch „das Volk muß seinen Antheil an Ehre und „Vortheilen haben, und nur der Pöbel muß „ausgeschlossen seyn."

82) ἀλεεινὸς heißt sowohl warm als sommerhaft. Da nun dem Hippodamus eine übertriebene Eleganz zugeschrieben wird, so habe ich das Wort am liebsten durch leicht übersetzen wollen.

Dieser Hippodamus denkt sich einen Staat, der etwa aus zehntausend Bürgern bestehen soll; und diese theilt er in drey Classen. Eine soll die Handwerksleute, die zweyte die Ackersleute, die dritte die Soldaten begreifen. [83]) In eben so viele Theile theilt er auch das Land. Ein Theil von diesem soll heilig seyn, der zweyte soll öffentliches Staatseigenthum, der dritte soll Privat-Eigenthum seyn. Der heilige Theil des Landes soll den Aufwand zu dem gesetzmäßigen Gottesdienst hergeben; von dem gemeinen Gut sollen die Soldaten erhalten werden; das Privat-Eigenthum sollen die Ackersleute haben.

Auch nimmt er nur drey Arten von Gesetzen an; denn alle Rechtshändel, glaubt er, ließen sich auf drey Gegenstände bringen: Gewaltthätigkeit, [84]) Beschädigung, Mord.

Ferner setzt er einen Hauptgerichtstuhl fest, von welchem alle Urtheile im Staat, die nicht gerecht schienen, un-

83) Wo A. diese Eintheilung hergenommen hat, begreife ich nicht, wenn die eben angeführte Stelle aus dem Stobäus richtig ist. Hippodamus theilt daselbst den Staat wie Plato in die rath-gebende, (βουλευτικὸν,) Soldaten-, (ἐπίκουρον,) und mechanische Classe, (βάναυσον,) und zu der letztern rechnet er offenbar auch die Ackersleute, Handwerker, Kaufleute. Von einer Eintheilung des Landes nach diesen drey Classen sagt er gar Nichts, so weit nämlich dieses Fragment geht; auch Nichts, woraus man so Etwas vermuthen könnte.

84) ὕβρις begreift eigentlich jede Uebermacht im Unrecht. Das Deutsche Wort: Gewaltthätigkeit, schließt also wohl auch das Unrecht in bürgerlichen Sachen ein.

tersucht werden sollten, und dieser Gerichtsstuhl solle aus den Aeltesten nach der Wahl besetzt werden.

In dem Gericht wollte er die Stimmen nicht durch Steinchen geben lassen, sondern die Richter sollten Täfelchen haben, auf welche sie das Urtheil schrieben, wenn sie ganz verdammten, oder die sie unbeschrieben abgäben, wenn sie ganz lossprächen. Wollten sie aber zum Theil verdammen, zum Theil nicht, so sollten sie das auf diesen Tafeln bestimmen. Denn nun, sagt er, wären die Gesetze nicht gut, weil die Richter, wenn sie in Fällen, worin die Entscheidung nicht ganz für oder ganz wider den Beklagten ausfiele, immer gezwungen wären, gegen ihren Eid zu handeln, indem sie nun keine andere Wahl hätten, als entweder loszusprechen oder zu verurtheilen.

Ferner will er verordnen, daß gewisse Ehrenzeichen zum Lohn für diejenigen, welche etwas Nützliches für den Staat angegeben hätten, ausgesetzt werden sollten, und daß ein anständiger Unterhalt auf Kosten des Staats für diejenigen hergegeben werde, deren Aeltern in den Kriegen für das Vaterland geblieben wären: eine Verordnung, die er zuerst erfunden zu haben glaubt, obgleich zu unsrer Zeit eben das in Athen und auch in andern Staaten durch Gesetze eingeführt ist. [85])

85) Solon, und nach ihm Pisistratus, haben schon verordnet, daß die im Krieg Verstümmelten, oder die Kinder, deren Aeltern im Krieg geblieben wären, von dem Staat ernährt werden sollten. Auch bey unsern Lohnsoldaten ist es eine harte und unpolitische Sparsamkeit, wenn man diesen in solchen Fällen entweder kein Brot oder ein so sparsam zugeschnittenes

Alle Obrigkeiten sollen, nach ihm, aus dem Volk gewählt werden; [86]) zu dem Volk aber rechnet er alle drey Classen seiner Bürger. Diejenigen nun, welche gewählt würden, die sollten dann alle inländische und ausländische Geschäfte und alle Waisen-Sachen in seinem Staat besorgen.

Das sind die wichtigsten, und beynahe alle die Gesetze und Anordnungen des Hippodamus.

Zuerst wird man nun bey der Eintheilung dieses Staats Manches zu bemerken finden. Die Handwerker, die Ackersleute und die Soldaten machen die ganze Bürgerschaft aus. Nun aber haben einmahl die Ackersleute keine Waffen, die Handwerksleute aber weder Waffen noch Land, also sind diese so gut als Knechte der Bewaffneten. Sie können also keines Ansehens, keiner Ehrenstellen in dem Staat theilhaftig werden, denn nur aus der Classe derer, welche die Waffen in der Hand haben, können die Kriegs-Obersten, die Stadtwächter, und, so zu sagen, alle Aemter besetzt werden. Haben diese aber nun bey einer solchen Verfassung keinen Theil an der Regierung; wie können sie diese lieben? [87])

Brot reicht, daß sie, wie Young sich ausdruckt, mit gebrochenen Gliedern Almosen in dem Land betteln müssen, das ihr Muth gerettet hat.

86) In dem schon angeführten Fragment steht gerade das Gegentheil. Die Civil-Obrigkeiten werden alle aus der rathenden Classe genommen; die Militär-Obrigkeiten aus den Soldaten, sie hängen aber von der ersten Classe ab.

87) H. scheint erstlich gar nicht zu wollen, daß seine Eintheilung, etwa wie die Aegyptischen Kasten, ewig bleiben müßte. Wenigstens steht davon nichts in dem Fragment des Stobäus,

Ferner müssen doch diejenigen, welche die Waffen führen sollen, stärker seyn, als die übrigen Bürger zusammen. Das ist nun aber nicht wohl möglich, wenn ihrer nicht viele sind: und sind ihrer viele; wie können dann die Andern noch einigen Einfluß auf die Regierungsgeschäfte oder ihre Gewalt in Bestellung der Obrigkeiten behaupten?

Und was sollen denn die Ackersleute diesem Staat nutzen? [88]) Handwerksleute muß er haben, denn jeder Bürger braucht sie; und diese können sich durch ihre Kunst erhalten, wie in den andern Städten auch geschieht. Eben so sind auch die Ackersleute in andern Staaten billig Theil des Staats, weil sie da die Soldaten ernähren müssen. Aber in des Hippodamus Republik sollen sie Eigenthümer ihrer Güter seyn, und sie für eigne Rechnung bauen. Wer baut denn aber nun die gemeinen Güter, woraus die Soldaten erhalten werden sollen? Bauen sie diese selbst, so ist zwischen Bauern und Soldaten kein Unterschied, den

noch führt A. etwas Aehnliches an. Also kann Jeder aus der dritten Classe sich fähig machen, in die zweyte oder in die erste zu kommen. Sodann sagt H. zum andern ausdrücklich in jenem Fragment: „Etwas Demokratisches muß allerdings dabey seyn, denn jeder Bürger, der Theil des Staats ist, „muß auch von dem Staat einen Vortheil haben; aber nur „so viel, als nöthig ist.“

88) Diese Stelle scheint Conring dunkel, weil die Frage: was die Ackersleute einem solchen Staat nutzen, keinen Sinn hätte. A. zielt aber, nach seiner Voraussetzung, darauf, daß H. nicht angegeben habe, warum diese ein Drittel des Landes haben sollen, da sie doch bloß allein allen Vortheil aus demselben ziehen.

doch der Gesetzgeber eingeführt haben will. Sollen aber weder die Bauern, die ein Eigenthum haben, noch die Soldaten diese gemeinen Güter bauen; so entsteht eine vierte Classe von Menschen in dem Staat, die nicht zu dem Staat gehört und an keinem der Staatsrechte Theil nimmt. Sollen aber etwa die nämlichen Ackersleute, die ihr Eigenthum bauen, auch das Staatseigenthum in den Bau nehmen; so müssen sie eine erstaunliche Menge Früchte zusammen bringen, um zwey Haushaltungen, ihre und die Familien der Soldaten, zu versorgen. Und wozu brauchte es in diesem Fall eines Staatseigenthums? Es könnte ja alsdann dasselbe lieber gleich den Ackersleuten hingegeben werden, mit der Bedingung, daß sie von ihrem sämmtlichen Erwachs die Classe der Soldaten versorgen sollten. Alles das ist aber ein Meer von Verwirrungen!

Auch ist das Gesetz über die Gerichte nicht gut, wenn Hippodamus will, daß, obgleich eine Klage bestimmt auf Etwas geht, der Richter dennoch die Forderung zum Theil soll zusprechen, zum Theil absprechen können. Denn dadurch wird er mehr Schiedsmann als Richter. Das geht allerdings da wohl an, wo von irgend einer Schätzung oder Ausmittelung die Rede ist, in welchem Fall sich mehrere solcher Schiedsmänner mit einander besprechen. In den Gerichtshöfen aber ist es sehr anders. Denn da haben die meisten Gesetzgeber sich alle Mühe gegeben, gerade das Gegentheil zu verordnen, und den Richtern alle Unterredung unter sich verboten. Und was würde es auch für eine Verwirrung nach sich ziehen, wenn der Kläger auf eine größere Summe klagte, als der Richter ihm zuerkennen wollte! Der forderte z. B. zwanzig Minen, der

Richter aber spräche ihm nur zehen zu, oder vollends ein Richter mehr, einer weniger, der etwa viere, der andere fünfe. Diese würden dann die Forderungen theilen, andere sie ganz zu=, andere sie ganz wegerkennen; wie sollte man am Ende so verschiedene Sprüche vergleichen?

Die Einwendung, die gegen die gewöhnlichen Gerichtssprüche gemacht wird, daß die Richter oft wider ihre Eide sprechen müßten, ist auch ganz ungegründet, wenn die Klage ordentlich auf eine unbedingte Anforderung gerichtet ist. Denn alsdann handelt der Richter doch nicht gegen seinen Eid, wenn er eine Klage, wovon ein Theil gerecht ist, ganz verwirft; denn er sagt ja nicht, daß der Beklagte gar Nichts schuldig wäre, sondern er sagt nur, daß er keine zwanzig Minen zu bezahlen habe. Wenn er aber dafür hielte, daß er gar Nichts schuldig wäre, und doch die zwanzig Minen dem Kläger zuerkennete, dann wäre er meineidig. [89])

Der Vorschlag, daß denjenigen, welche Etwas zum Besten des Staats angeben, gewisse Belohnungen gege=

89) Da die Verhältnisse des gewerbsamen Lebens bey den Alten ungleich weniger verwickelt waren, so ließ sich allerdings auch in bürgerlichen Streitigkeiten auf jede Klage mit Ja oder Nein antworten. Eine solche Einrichtung ist bey uns unmöglich. Ob aber nicht dagegen die Geschwätzigkeit der Urtheile, die man nun in einigen Gerichtshöfen einführt und so sehr erhebt, noch weniger räthlich wäre, als die Kürze der Athenienischen Urtheilssprüche, und ob nicht wieder, wie in Athen, auch bey uns ein Gericht der Schiedsrichter einzuführen wäre, das stelle ich dahin. Doch wenn der Richter gut ist, ist beynahe jede Form gut.

ben werden sollen, lautet schön; [90]) aber so Etwas durch Gesetze fest zu setzen, ist gefährlich, weil sehr zu besorgen ist, daß daher immer Neuerungen und Aufwiegelungen in dem Staat entstehen können. [91]) Auch ist die Frage: ob

90) Durch eine beynahe abgeschmackte Metapher sagt A.: εὐπροσωπὸν ἀκούειν. Etwa als wenn man im Deutschen sagte: wohlgestaltet zu hören. Ich habe etwas Aehnliches ein Mahl in einem Italiänischen Dichter gelesen. Doch ist eine so gewaltsame Verbindung der Bilder gewiß nicht nachzuahmen.

91) Ich sehe diese Gefahr nicht. Vielmehr ist es ungleich besser, so Etwas durch Gesetze einzuführen, und diejenigen, welche gute Vorschläge zu machen wissen, an weise und thätige Stellen zu weisen, als zu verstatten, daß ein Jeder seine Einfälle sogleich in das Publicum bringe. Die Athenienser gaben Jedermann diese Erlaubniß, und die Prytanen urtheilten; nur war es gefährlich, wenn man die gehörige Vorsicht nicht brauchte. Das Gesetz des Zaleucus, dessen Demosthenes gegen den Timocrates, (p. 744 Ed. Reisk.,) gedenkt, und nach welchem der, welcher solche Vorschläge machte, den Strick, mit welchem er, wenn sein Vorschlag mißfiel, erwürgt wurde, an dem Hals tragen mußte, war strenger; und Polybius sagt sogar, daß, wenn zwey Bürger über den Sinn eines Gesetzes gestritten hätten, der verlierende Theil schon so gestraft worden wäre. Polyb. Fragm., L. XII, Fr. 16. In Creta und Sparta war ein weiser Mittelweg getroffen worden. Da durfte Niemand, der nicht schon zu reifen Jahren gekommen war, über die Gesetze reden, und selbst die Alten durften das nur unter sich. Ich wundere mich, daß bey unsern vielen Censur-Gesetzen noch Niemand auf den Gedanken gekommen ist, etwa eine schriftstellerische Majorennität einzuführen, so daß bis ungefähr in das dreyßigste Jahr Niemand Etwas, wäre es auch nur ein Hochzeitgedicht oder Neujahrswünsche, drucken lassen dürfe; zwischen dem dreyßigsten

es so nützlich sey, die väterlichen hergebrachten Gesetze zu ändern, wenn man gleich etwas Besseres an die Stelle setzen wollte; noch sehr problematisch. Wenn also Einer auch etwas an sich Nützliches vorschlüge, so ist deßwegen doch noch nicht entschieden, ob auch die Aenderung nützlich ist; denn es ist sehr möglich, daß Einer oder der Andere vorschlüge, man müsse um des gemeinen Besten willen alle Gesetze und die ganze Verfassung des Staats aufheben! [92])

bis funfzigsten Jahr aber Alles censirt; und nachher erst völlige Preßfreyheit verstattet würde, unter den gewöhnlichen Clauseln. Uebrigens hat H. in dem schon oft angeführten Fragment auch eine Art von Censur gegen die Sophisten eingeführt, welche die Ueberzeugung von dem Daseyn der Gottheit oder von ihrem Einfluß auf die Leitung der Welt schwächen wollen; so wie Plato Dichter, Tonkünstler und Philosophen strengen Censuren unterwirft, zum Beweis, daß die Idee von Freyheit gar wohl mit dem Verbot, nicht Alles zu sagen, was man denkt, bestehen kann.

92) Wenn unsre politischen Reformatoren, Demokraten oder Aristokraten, den ganzen Aristoteles, mit Vorrede, Analyse und Anmerkungen, ungelesen lassen; so wünschte ich nur, daß sie das, was hier folgt, und noch in dem 7ten Buch die drey ersten Abschnitte, auf welche ich sie weisen will, lesen und erwägen möchten. Viele von diesen Reformatoren sind durch solche Raisonnements freylich nicht zu heilen, weil es ihnen weder um Patriotismus noch um Menschenwohl zu thun ist; aber sehr viele, und ich hoffe, die größte Zahl, haben sich nur von den Andern hinreißen lassen, und nicht bedacht, daß es, wie Livius schon bemerkt, Leute giebt, die, wie nichtswürdige Aerzte, überall Krankheiten und Wunden entdecken und ver-

Und weil wir gerade hier von dieser Frage Meldung gethan haben; so wird es nicht unnütz seyn, wenn wir noch Einiges davon sagen: denn sie ist, wie gesagt, zweifelhaft; und besser wird es vielleicht manchmahl scheinen, sogar die Verfassung wirklich zu ändern. In den Wissenschaften ist auch oft eine solche Aenderung gut. So ist es z. B. sehr nützlich, daß die Arzeneykunde[93]) und die Gym-

anlassen, damit man sie nur zu Hülfe rufen möge. Sic tanquam artifices improbi opus quaerunt, et semper in republica aliquid aegri volunt, ut sit, ad cuius curationem a vobis adhibeantur. L. V, C. 3. — Und die Ursache, welche diese Leute treibt, ist auch leicht einzusehen, denn wie ein alter Dichter sagt:

Ἐν δὲ διχοστασίῃ καὶ πάγκακος ἔμμορε τιμῆς.

(Wenn Zwietracht in dem Staat entsteht, kann auch der schlechteste Mensch sich empor schwingen.)

93) A. zielt in Rücksicht auf die Medicin vermuthlich auf den Hippocrates. Plato glaubte, die Arzeneykunst könne nicht besser getrieben werden, als von einem kränklichen Arzt, der selbst alle Krankheiten gehabt habe, denn die Seele müsse den Körper curiren. Vermuthlich dachte er also, daß diese nur die Natur der Krankheit aus ihrem eignen Körper erlernen könne; und in Rücksicht auf die Politik schlägt er vor, daß die Aerzte, wie Aesculap, die kränkelnden Körper, auch wohl die bösen Menschen, bey den ersten Gelegenheiten sollten sterben lassen. Republ., S. 406. 407. 410. Auch die Gymnastik scheint erst kurz vor Plato's Zeit eine Verbesserung erhalten zu haben, und zwar, wie in Heynens Comment., T. IV, p. 14, not., vermuthet wird, vom Herodicus; welches jedoch aus der daselbst angeführten Stelle nicht mit Sicherheit zu schließen ist, wie denn auch noch Aristoteles in den letzten Büchern der Politik mit

nastik von den hergebrachten Methoden abgewichen sind. Und so mag es auch wohl mit allen andern Künsten und jeder Anwendung der thätigen Kräfte seyn. Da nun die Staatskunst auch zu diesen gerechnet werden kann, so ist es offenbar, daß man eben das auch von dieser sagen könnte.

Man könnte diese Meinung auch noch durch Beyspiele aus der Geschichte selbst bestätigen. So waren z. B. die Gesetze der Alten sehr einfältig und barbarisch. Die Griechen gingen immer bewaffnet,[94] sie kauften sich ihre Weiber von einander;[95] und was sonst noch hier und da von den alten Gesetzen übrig ist, das ist sehr einfältig. So ist ein Gesetz in Cumä,[96] daß, wenn Einer Jemanden

dieser Kunst, wie sie zu seiner Zeit getrieben wurde, nicht zufrieden ist.

94) Dieses schreibt Thucydides, L. I, C. 5 und 6, der Furcht vor den Räubern zu. Es soll auch die Gewohnheit, deren A. hier gedenkt, zu seiner Zeit noch an manchen Orten in Griechenland im Gang gewesen seyn, und die Athenienser, sagt er, wären die Ersten gewesen, welche diese rohe Sitte abgelegt hätten. Bey uns hat sie sich deßwegen bis etwa vor wenigen Jahren erhalten, weil das Recht, Waffen zu tragen, nicht Jedermann verstattet war.

95) Daß diese Gewohnheit so wohl bey den Griechen als bey den alten Deutschen und beynahe bey allen barbarischen Völkern im Gebrauch war, ist allgemein bekannt.

96) A. sagt nicht, von welchem Cumä er verstanden seyn will, denn es gab ein Cumä in Griechenland, in Italien und in Asien. Von dem letztern erzählt Strabo allerley Albernheiten, so daß es scheint, dieser Ort war bey den Alten, was bey ih-

wegen eines Mordes anklagte, und mit einer gewissen Anzahl seiner eignen Verwandten die That bezeugen konnte, der Beklagte ohne weiteres für schuldig gehalten wurde. Auch ist es richtig, daß die Menschen das Gewöhnliche und Hergebrachte lange nicht so hoch schätzen, daß sie das Bessere deßwegen auf die Seite setzen sollten. Denn unsre Vorfahren mögen nun aus der Erde gewachsen oder aus einer großen Revolution gerettet worden seyn; so waren sie doch sicher sehr gemeine, unwissende Leute, wenigstens hält man die Erdensöhne nicht für klüger: und also würde es sehr widersinnig seyn, wenn man ihre Anstalten und Einrichtungen beybehalten wollte. Ueber dies ist es in Ansehung der geschriebenen Gesetze nicht gut, wenn man sie immer so unverrückt stehen läßt. Denn so wie man in

nen auch Abdera war und Schöppenstädt bey uns ist. In der That mag man den Cumäern wohl Unrecht gethan haben. Man sagte von ihnen, sie hätten 300 Jahre lang am Meer gewohnt, und kein Wort davon gewußt; sie hätten bedeckte Gänge gehabt, aber wenn es geregnet hätte, hätte sie erst ein Herold erinnern müssen, daß sie unter Dach gehen könnten. Strabo, L. XIII, pag. 924. Der erstere Vorwurf scheint mir in sich unbillig, denn er gründete sich nur darauf, weil sie keinen Zoll für Einfuhr und Ausfuhr nahmen; und den letztern erklärt Strabo selbst dahin, daß sie ihre bedeckten Gänge verpfändet hatten, und ohne Erlaubniß des Gläubigers ihrer sich nicht hätten bedienen dürfen. Wenigstens gereicht es ihnen nicht zur Schande, daß Hesiod aus ihnen herstammte. Ist aber das hier von A. angeführte Gesetz von ihnen, so läßt es sich nur schlecht entschuldigen. Doch ist es immer erträglicher, als unsre alten Ordalien und die darauf folgenden Foltern.

den Künsten unmöglich Alles so deutlich niederschreiben kann; so kann man auch die Grundgesetze einer politischen Verfassung nicht so zu Papier bringen. Was wir schreiben, muß bey dem Allgemeinen stehen bleiben; die Vorfallenheiten selbst aber sind immer individuell. Es folgt also, daß allerdings manchmahl manche Gesetze verändert werden mußten.

Aber wenn man diese Frage in einer andern Rücksicht betrachtet, so wird man doch finden, daß in solchen Fällen wenigstens die größte Vorsicht nöthig ist. Wenn der Vortheil, den man durch die Veränderung eines Gesetzes erreichen will, nicht groß ist; das Volk aber dadurch gewöhnt werden könnte, die Gesetze, die einmahl fest gesetzt sind, leichtsinnig aufzuheben: dann wird selbst der Vortheil schädlich. Offenbar ist es alsdann besser, lieber einige Mängel der Gesetze und einige Fehler der Regenten zu dulden. Denn ein Reformator, der einen oder der andern, wird gewiß nie so viel mit seiner Verbesserung nutzen, als er dadurch schaden wird, wenn er macht, daß das Volk verlernt, zu gehorchen. [97])

Das, was von der Veränderung der Künste gesagt wird, ist auch auf die Regierung nicht anzuwenden. Denn es ist sehr zweyerley, ob man eine Kunst ändert oder ein

97) Die Richtigkeit dieser Bemerkung ist mit der Regierungsgeschichte eines noch nicht sehr lange abgegangenen Monarchen zu belegen. Monarchische Regierungsformen sind diesem Fehler sehr ausgesetzt; und sehr jugendlich sucht man hier und da die Reichsstädte, und die Städte in der Schweiz lächerlich zu machen, daß sie so sehr an dem Alten hängen.

Gesetz. Das Gesetz hat an sich keine Gewalt, Gehorsam zu erzwingen; nur die Gewohnheit, nach ihm zu leben, giebt ihm diese Kraft. Diese Gewohnheit aber kann nur durch die Länge der Zeit eingeführt werden. 98)

Jede schnelle Veränderung der alten Gesetze in neue schwächt also die ganze Gewalt der Gesetze: — und dann, wenn auch eine Veränderung räthlich seyn sollte: so ist doch noch eine große Frage: ob Alles anders werden soll; oder wie der Staat beschaffen ist, in welchem man reformiren will; und endlich ob ein solches Werk einem jeden Alltagsmenschen, oder wem es aufzutragen sey, denn das macht einen großen Unterschied!

Wir wollen also diese Untersuchung hier stehen lassen; ohnehin gehört sie nicht hierher.

98) Auch diese Bemerkung ist sehr richtig. Der Unterschied zwischen den Wissenschaften oder Künsten und den Gesetzen liegt auch noch darin, daß bey jenen nur der, welcher die Wissenschaften treibt, und das dazu aus Ueberzeugung, nach einer verbesserten Methode zu handeln hat; wogegen, wenn die Gesetze verändert werden, Alle nach dem veränderten Gesetz auch ohne Ueberzeugung handeln müssen.

Neunter Abschnitt.

Inhalt.

Auch die Lacedämonische Staatsverfassung wird getadelt; doch mehr in Rücksicht auf das, was zu Aristoteles Zeit aus ihr geworden ist.

Bey der Lacedämonischen 99) und der Cretischen Staatseinrichtung, und beynahe bey allen andern, sind zwey Dinge zu untersuchen. Ein Mahl: ob sie an sich einer guten Staatseinrichtung, überhaupt genommen, gemäß sind; und dann: ob sie ihrem eignen besondern Zweck angemessen, oder nicht selbst diesem entgegen sind.

Es ist ausgemacht, daß, wenn ein Staat wohl eingerichtet seyn soll, seine Bürger so wenig, als möglich ist, mit den Arbeiten, die zu den gemeinen Bedürfnissen des Lebens gehören, beschäftigt seyn müssen. 100) Aber schwer

99) Man muß bey diesem Abschnitt überhaupt bemerken, daß A. von den Lacedämoniern spricht, wie sie zu seiner Zeit gewesen sind. Und auch in so fern scheint er mir nicht alle Mahl zuverlässig.

100) Ich habe schon bemerkt, daß die Athenienser seit Solons Zeit eine andere Politik hatten, und die Geschichte des Cleon beweiset, daß sogar Handwerker zu angesehenen Aemtern kommen konnten. Dennoch muß auch bey diesem Volk eine Geringschätzung der mechanischen Künste Ton gewesen seyn, indem sie sogar durch Gesetze verordnen mußten, daß der gestraft werden sollte, welcher einem Andern vorwerfen würde, daß er Handel treibe, wie Demosthenes in seiner Rede gegen den Eubulides anführt, (p. 1308 Ed. Reisk.) Die Unter-

ist es, zu bestimmen, wie man dieses zu Stand bringen soll. Denn so haben die Penesten der Thessalier diesem Volk oft viel Unheil zugezogen; und eben so haben auch die Lacedämonier nicht wenig von ihren Iloten zu leiden gehabt. 101) Denn so wohl jene als diese scheinen immer nur zu warten, bis die Nation in ein großes Unglück fällt, um sich dann zu rächen.

redung des Socrates mit dem Aristarchus, (Xenoph. Memor., L. II, C. 7.) beweiset ebenfalls, daß man dergleichen Künste und Gewerbe für unanständig gehalten habe, welches auch Plato's Gesetzgebung und Aristoteles überall zu erkennen geben. Daß aber diese Verachtung der Handarbeiten sich auch auf den Ackerbau erstreckte, war für die Griechen am schlimmsten. Die Römer waren gewiß so kriegerisch als die Griechen, und in ihren besten Zeiten war bekanntlich der Ackerbau ihr edelstes Geschäft. Selbst zu den glänzenden Zeiten des Cäsar und Pompejus läßt noch Cicero den alten Cato auf den Feldbau eine Lobrede halten. Mir scheint die Verachtung des Ackerbaues ein Zeichen der rohesten Wildheit oder der weichlichsten Trägheit zu seyn. Rom stand bis an die Zeit seiner Asiatischen Siege immer in der Mitte zwischen diesen beyden Ausschweifungen, und ich suche die Hauptursache der langen Dauer und des beständigen Wachsthums dieses Staats vornehmlich in dieser Beschaffenheit seiner Sitten.

101) Die Penesten sollen entweder Kriegsgefangene oder der Ueberrest der Böotier gewesen seyn, welche in Thessalien eingefallen waren, aber von den Thessaliern wieder hinaus getrieben worden sind. Es gefiel nämlich diesen Böotiern so wohl in dem Land, daß viele derselben zurück blieben, und sich den Thessaliern unter der Bedingung unterwarfen, daß sie gegen eine jährliche Abgabe das Feld bauen wollten, wogegen die Thessalier sie weder außer Land führen noch verkaufen dürften. (Athen., L. VI, p. 264 Ed. Casaub.) Ist diese Nachricht

Die Creter haben dergleichen Nichts zu leiden gehabt. Ich vermuthe, deßwegen, weil ihre Nachbarn, wenn sie auch gegen sie Kriege geführt haben, doch nie mit dergleichen Leuten sich haben einlassen wollen, aus Besorgniß, daß, da sie selbst alle solche Leibeigne hatten, ein Aufruhr unter diesen ihnen selbst nachtheilig werden möchte. Die Lacedämonier aber wurden von allen ihren Nachbarn einmüthig gehaßt. Die Argiver, die Messenier, die Arcadier, Alles war wider sie. Und bey den Thessaliern rebellirten die Penesten gleich anfangs, als die Nation noch mit den Achäern, Perrhäbiern und den Magneten zu thun hatte. [102])

gegründet, so sind die Penesten etwa 60 Jahre nach dem Trojanischen Krieg entstanden. Denn in diese Zeit setzt Thucydides die Geschichte der Vertreibung der Böotier, L. I, C. 12.

Die Geschichte und der Ursprung der Iloten oder Heloten ist bekannt genug. Nur muß man sie nicht mit den gemeinen Knechten der Lacedämonier verwechseln. Sie waren eigentlich, wie die Penesten, nur leibeigne Bauern, und so wohl die Lacedämonier als die Thessalier hatten noch andere Knechte, die sie zu häuslichen Diensten, unter ganz andern Nahmen, gebrauchten.

102) Die Cretischen leibeignen Bauern hießen Periöcier, eigentlich Beywohner, und diese wurden bekanntlich gehalten wie die Freyen, nur daß sie weder Waffen tragen noch die Gymnasien besuchen durften. Diese Behandlung und die Härte, mit welcher die Spartaner ihren Iloten begegneten, die nicht einmahl des öffentlichen Schutzes genossen, lösen den Zweifel des A. viel besser, als die Bemerkung des Philosophen. Zumahl wenn, wie Athenäus auch sagt, die Penesten selbst aus den überwundenen Perrhäbiern und Magneten entstanden waren. Die Deutsche Geschichte liefert in dem Bauernkrieg ein ähnliches

Es ist jedoch, wenn auch sonst Nichts wäre, diese Einrichtung sehr mühsam, und es erfordert viel Vorsicht, das Mittel recht zu treffen, wie man mit dergleichen Leuten umzugehen hat. Denn hat man zu viel Nachsicht gegen sie, so überheben sie sich bald und wollen sich den Herren gleich stellen; hält man sie aber zu strenge, so hassen sie den Staat, und suchen ihn mit List zu stürzen. Es muß demnach von dieser oder von der andern Seite bey allen denen, welche von dieser Classe Menschen so viel auszustehen hatten, ein Fehler vorgegangen seyn. 103)

Beyspiel von der Verzweifelung, in welche die allzu große Bedrückung der arbeitsamen Classe diese Art Leute treiben kann.

103) Ich finde zwar wohl, daß die Iloten Vorsteher gehabt haben, die Monomöten hießen; allein ob sie sonst irgend auf eine Weise organisirt waren, oder ob der Staat selbst eine andere Aufsicht auf sie hatte, als die, welche auf die grausame Vertilgung und Minderung derselben abzweckte, finde ich nicht. Wird nun eine Menge Menschen so ganz ihrem Schicksal überlassen, so ist es natürlich, daß weder Härte noch Gelindigkeit bey ihnen anschlagen kann. Ehemahls haben die Deutschen Politiker auch nicht gewußt, wie man sich gegen unsre Bauern und Leibeignen verhalten soll. Zu unsrer Zeit ist man billiger und geht den gelindern Weg. Nur, dächte ich, sollte man auch darauf denken, daß man diese Gelindigkeit dem Landvolk nützlich machte. Gewöhnlich glaubt man, die Entlassung der Leibeigenschaft sey das Höchste, was man diesen Leuten geben könne. Giebt man ihnen nicht auch Eigenthum, Mittel zum Gewerbe, und eine ihrem Stand gemäße Erziehung; so ist diese Entlassung, den Bauern und dem Staat, eben so schädlich als gefährlich. Nur so muß man, in den Grenzen einer billigen Politik, die Warnung des Aristoteles gegen allzu große Gelindigkeit verstehen. Ich bemerke dieses hier abermahls, weil ich besorge, daß die Entlassung der Leibeignen, bey Vie-

Eben so war auch die große Nachsicht, welche die Lacedämonier gegen ihre Weiber hatten, dem gemeinen Wohl und dem Zweck des Staats zuwider. Denn so wie ein Haus in Mann und Weib getheilt ist; so muß man auch beynahe zwey Theile in einem Staat annehmen, nämlich die Männer für den einen, für den andern die Weiber.

Da, wo also die Einrichtung mit den Weibern nicht gut ist; da ist die Hälfte des Staats so gut als ohne Gesetz. Und das war der Fall in Lacedämon. 104) Der Gesetz-

len, mehr eine falsch berechnete Finanz-Operation, als eine Folge großmüthiger Gesinnungen ist. Diese werde ich nur da finden, wo den Entlassenen Eigenthum, oder doch mäßige Erbpachte, Versicherungen eines Unterkommens für ihre Kinder, eine gute religiöse und bürgerliche Erziehung, und eine billige, nicht von der Willkühr abhängende, Dorfordnung gegeben wird.

104) Eben diesen Vorwurf wiederhohlt A. im 5ten Kap. des ersten Buchs der Rhetorik; und Euripides läßt sogar den alten Peleus schon, der Helene sagen, daß bey ihrer Art zu leben kein Lacedämonisches Weib keusch und tugendhaft seyn könne, — aus welcher Stelle, wenn nicht der Poet aus National-Haß so gesprochen hat, zu muthmaßen wäre, daß Lycurg nur mehr Ordnung in die vorher schon übliche Gymnastik der Weiber gebracht, und sie nicht selbst eingeführt hätte. Alle die Vorwürfe aber, welche A. hier und in dem Folgenden den Lacedämonischen Weibern macht, scheinen so wenig gegründet, daß man, wie Plutarch, der dieses Urtheil des A. sehr tadelt, (Vit Lycurg., C. 15,) sagt, in Sparta nicht ein einziges Beyspiel von einem Ehebruch aufzuweisen hatte. In der That ist es auch wohl schwer zu begreifen, wie Sparta hätte bestehen können, wenn die in den Gymnasien und Kampfplätzen mitlaufenden und ringenden Spartanerinnen so ausschweifend ge-

geber dieses Volks wollte die Nation tapfer und hart machen; und bey den Männern hat er seinen Zweck offenbar erreicht, aber für die Weiber hat er nicht gehörig gesorgt. Denn diese leben wie sie wollen, ungezwungen und in aller weiblichen Ueppigkeit. Die natürliche Folge dieser weiblichen Sitten mußte seyn, daß man anfing nach Reichthümern zu trachten; zumahl da, wo die Weiber so viel über die Männer vermögen, wie es beynahe in allen kriegerischen Nationen gewöhnlich ist, außer etwa bey den Celten,[105] oder den Völkern, bey welchen die

wesen wären, wie A. sie beschreibt, noch in welchem Geist Lycurg die vom Xenophon, (de Republ. Lac, C. 1,) beschriebene verschämte Sitte bey den Ehen hätte einführen können, nach welchen selbst die Verheuratheten nur heimlich zu ihren Weibern schleichen durften, und es sich zur Schande rechneten, wenn man sie zu den Frauen hin-, oder von ihnen weggehen sah. Daß aber die Lacedämonischen Weiber nach dem Lysander sehr verwildert sind, bemerkt Plutarch selbst in der angeführten Stelle.

105) Die Alten nannten beynahe alle nördliche Völker Celten: und obgleich A. in seinem Büchlein de Mundo das eigentliche Gallien nicht unrichtig beschreibt, indem er die Inseln Britanniens über sie setzt; so verbindet er sie doch, selbst da, mit den Scythen, und die Nachrichten, welchen er in vorliegender Stelle folgt, verwechselten sie wohl eben so, wie sie bey dem Athenäus, B. XIII, S. 603, wo ihnen eben dieser Vorwurf gemacht wird, mit den Thracischen Völkern verwechselt werden. Wenigstens erinnere ich mich nicht, irgend wo gelesen zu haben, daß die Gallischen Celten dieses Laster getrieben hätten. Die Bemerkung des A. ist hier überhaupt nicht an ihrem Ort, da in Sparta, obgleich nur eine Platonische, aber doch eine Männerliebe gesetzmäßig war. Xenoph. de R. L., C. 3.

männliche Liebe Sitte ist. Die Mythologie hat deßwegen nicht ungeschickt den Mars mit der Venus gepaart, denn alle die kriegerischen Völker sind entweder gegen die Männer oder gegen die Weiber gleich unenthaltsam. Und so erging es denn auch den Lacedämoniern, bey welchen die Weiber vielen Einfluß auf die Regierung des Staats hatten; denn es kommt auf eins hinaus, ob die Weiber selbst regieren, oder ob die Männer regieren müssen, wie die Weiber wollen.

Zu den gemeinen Geschäften des Lebens ist die Kühnheit ohnehin unnütz; hat sie aber ihren Nutzen in dem Krieg, so waren doch die Spartanischen Weiber auch da nichts nütze. Das haben wir bey dem Einfall der Thebaner gesehen, denn da halfen sie dem Staat nicht einmahl so viel als die Weiber in andern Städten thun, hingegen machten sie mehr Lärm als die Feinde selbst. 106)

106) Dieses gesteht auch Plutarch im Agesilaus, K. 31. Allein A. verkennt die Absicht des Gesetzgebers. Er wollte durch seine Erziehung der Weiber diese ganz und gar nicht kriegerisch machen. Wenn auch die Spartanerinnen dann und wann, in den Messenischen Kriegen, zufällig gegen Männer gefochten haben; so ist doch kein Beyspiel vorhanden, daß sie je absichtlich mit in den Krieg gezogen wären, oder daß sie die Kriegsübungen in Reihe und Gliedern mitgemacht hätten, oder daß sie nur entweder selbst in Schaaren eingetheilt oder den Moiren zugetheilt worden wären. Der Gesetzgeber wollte nur: daß sie starke, gesunde Kinder empfangen, gebären, ernähren sollten; daß sie, wie sie auch noch zur Zeit des Agesilaus thaten, (Plut. V. Agesl., C. 29.) den Tod ihrer für das Vaterland gestorbenen Männer und Kinder männlich tragen sollten; und vielleicht auch, daß die Weiberliebe selbst seine Jünglinge nicht entnerven sollte. Den ersten dieser Zwecke hat die bekannte Antwort

In den ersten Zeiten des Lacedämonischen Staats war nun zwar die Freyheit der Weiber noch nicht nachtheilig, denn die Männer waren damahls meist in auswärtige Kriege verwickelt, mit den Argivern, den Arcadiern, den Messeniern. Da aber diese nachher nach Haus kamen, und Ruhe hatten, da waren freylich die Männer, die zu der Kriegs-Disciplin, welche viel Gutes in sich hat, gewöhnt waren, sehr leicht nach dem Willen des Gesetzgebers zu stimmen. Aber anders war es mit den Weibern. Denn als, wie man sagt, Lycurg auch diese durch Gesetze in Ordnung bringen wollte, da widersetzten sie sich, und der Gesetzgeber mußte von seinem Vorhaben abstehen. Das mag also die Ursache gewesen seyn, warum die Spartanerinnen so viel Freyheit gehabt haben, und dem Gesetzgeber ist also die Schuld nicht beyzumessen. [107]) Hier ist jedoch nicht die Frage: ob der Gesetzgeber Recht oder

der Gorgo: daß die Spartanerinnen allein verdienten, den Männern zu gebieten, weil sie allein Männer gebören; schön ausgedruckt.

107) Dieses allerdings ganz unrichtige Urtheil des Aristoteles tadelt Plutarch im Leben des Lycurg, K. 14. Und aus eben dieser Lebensbeschreibung ist bekannt, daß es die Männer und Jünglinge waren, welche ihm am meisten widerstanden haben. Die Wegschaffung aller zur Ueppigkeit dienenden Künste, das Verbot der goldenen und silbernen Münzen, die gleiche Vertheilung der Güter, alles das nahm den Frauen so viel, als den Männern; und die strenge Sitte, die der Gesetzgeber den Weibern vorschrieb, beweiset genug, daß diese ihm nicht widerstanden haben. Vermuthlich wurde A. verleitet, so zu urtheilen, weil Lycurg keine besondern Weiberaufseher bestellt hat. Allein wenn die Männer in guter Zucht gehalten werden, so folgt das Uebrige von selbst; wie die Geschichte der Römer

Unrecht gehabt hat; sondern ob überhaupt seine Einrichtung gut war oder nicht. Und daß sie in Ansehung der Weiber nicht gut war, erhellet, wie vorhin bemerkt worden ist, daher, weil ihre Aufführung nicht allein den Staat entehrte, sondern auch die Männer selbst veranlaßte, immer darauf zu trachten, wie sie nur mehr Geld bekommen mögen.

Außer dem, was wir bisher an der Lacedämonischen Gesetzgebung auszusetzen gefunden haben, möchte wohl auch noch ein Widerspruch in der Einrichtung, die der Gesetzgeber mit den Gütern getroffen hat, zu bemerken seyn. Denn es hat sich ergeben, daß einige seiner Bürger sehr viel, andere sehr wenig Güter besaßen, wonach denn die Liegenschaften bald in sehr wenig Hände fallen mußten. Das war nun ein großer Fehler in seiner Gesetzgebung.

Freylich machte er es zu einer Schande, wenn Jemand sein Eigenthum verkaufte oder dem Andern das seine abkaufte; und das war gut: aber dasselbe zu verschenken, oder Jemanden zu legiren, das war Jedermann erlaubt. Die Veräußerung war also immer auf diesem Weg so gut als auf dem andern möglich. [108])

beweiset, bey welchen der Mann der einzige Wächter seiner Frau und seiner Töchter war.

108) Diese Beschuldigung ist noch weniger gegründet als die vorige. Man weiß, daß Lycurg weder solche Schenkungen noch solche Testamente eingeführt oder erlaubt hat, sondern daß seine ganze Gesetzgebung nur dahin zielte, die Güter unter den Bürgern immer in gleichem Maaß zu erhalten. Polyb. Fragm., L. VI, C. 45 et 48. Erst in der Zeit zwischen der Eroberung von Athen und dem dritten edeln, unglücklichen Agis hat

In Lacedämon sind beynahe zwey Fünftel weibliches Gut; theils weil es dort viel einzige Erbinnen giebt, theils weil sie große Ausstattungen zu geben pflegen. Viel besser wäre es aber gewesen, wenn ein Gesetz alle Ausstattung verboten, oder wenn es diese wenigstens auf eine geringe oder doch eine mäßige Summe bestimmt hätte. Nun aber kann Jeder seine einzige Tochter mit ihrem ganzen Erbe geben, wem er will. Stirbt er alsdann, und macht kein Testament, so kann der Schwiegersohn wieder das auf diese Art mit seiner Frau erheurathete Vermögen weiter vermachen, wem er will. 109) Daher kommt es aber auch, daß das Land, das funfzehn hundert Mann zu Pferd und dreyßig tausend Mann zu Fuß erhalten könnte, nun kaum tausend Mann aufbringen kann. 110) Dieser Erfolg beweiset demnach, daß ihre Einrichtung, von der Seite,

ein gewisser Epitadeus, aus Haß gegen seinen Sohn, ein Gesetz gegeben oder veranlaßt, welches die Erlaubniß gab, daß Jeder sein Vermögen vermachen und verschenken könne, wem er wolle. Plut. V. Agis, C. 5. d.

109) Diese Stelle scheint wegen ihrer Kürze einige Dunkelheit zu haben. Ich glaube aber, sie leidet keinen andern Sinn als den, welchen ich ihr gegeben habe, und welcher mit der Erklärung des Ubbo Emmius, (Descr. Reipubl. Laced.,) übereinstimmt.

110) Diese Schätzung bezieht sich vermuthlich auf die 30,000 Portionen, in welche Lycurg das ganze Gebiet eingetheilt hat. Von diesen 30,000 Bürgern, deren jeder eine Portion erhielt, mögen 6000, oder 9000, (denn die Zahl ist ungewiß,) in der Stadt selbst gewohnt haben. Daß aber nachher in der Stadt kaum 700 Bürger gewohnt haben, und daß von diesen nur hundert im Besitz des Landes gewesen wären, bezeugt Plutarch im Leben des Agis, K. 5.

fehlerhaft war. Ein einziger Unglücksfall hat den ganzen Staat niedergeworfen, und Sparta ist bloß aus Mangel an Leuten zu Grund gegangen. [111])

Unter den ersten Königen soll Lacedämon noch neue Bürger angenommen haben, wie man sagt, und deßwegen soll auch damahls, ungeachtet der vielen Kriege, doch nie ein Mangel an Leuten gewesen seyn; vielmehr sollen damahls allein in Sparta zehn tausend Bürger gewohnt haben. Aber das mag nun wahr seyn oder nicht; so ist es immer besser, daß die Anzahl der Bürger durch die Gleichstellung des Vermögens der Bürger vermehrt werde. Die Gesetze der Lacedämonier, welche die Absicht hatten, die Zahl der Bürger zu vermehren, arbeiteten aber gerade diesem Mittel entgegen. Denn da der Gesetzgeber die Zahl des Volks, so viel er konnte, vermehren wollte, ermunterte er sie auf alle Weise, Kinder zu zeugen. Die, welche drey hatten, befreyte er von allen Wachten; wer ihrer vier hatte, brauchte keine Abgaben mehr zu bezahlen. Gewann nun aber der Staat auch durch diese Einrichtung viel Bürger, so mußten doch, da die Güter so ungleich vertheilt waren, nothwendig die meisten dieser Bürger in Armuth leben. [112])

111) Nämlich die Schlacht bey Leuctra; gewiß aber weit mehr die Abweichung von den Gesetzen des Lycurg, wie Xenophon am Schluß seines Büchleins von den Lacedämoniern bemerkt.

112) Es ist nicht abzusehen, ob A. dem Lycurg oder der Abweichung von den Gesetzen desselben diesen Vorwurf macht. L. scheint ihn weniger zu verdienen. Das ist zwar nicht zu läugnen, daß, da nach dessen Einrichtung nur Ein Kind die väterliche Besitzung haben konnte, die andern Kinder, in einem Staat, in welchem Ackerbau, Handel und Gewerbe ver-

Auch die Anstalt mit den Ephoren war nicht gut. [113]) Diese Magistraten haben die Entscheidung und Anordnung der wichtigsten Geschäfte dieses Staats in der Hand; dennoch werden sie aus dem Volk gewählt. Es geschieht also nicht selten, daß sehr arme Leute zu diesen ersten Stellen gelangen, also Leute, die, wegen ihrer Armuth, sich leicht erkaufen lassen. Und daß das ihnen auch begegne, haben

boten waren, meist in Armuth fallen mußten: allein da die vielen Kriege dieses Volks immer viel junge Leute aufrieben, und nach Lycurgs Einrichtung immer eine große Zahl Gleichbegüterter übrig blieb; so konnten die Armen, nach dem Vorschlag des Plato, und nach der Gewohnheit der Griechen, durch Kolonien auswärts versorgt werden. L. hatte also durch die Anstalten, welche er machte, um die Volksmenge zu vermehren, im geringsten nicht seinen eignen Anordnungen Schwierigkeiten in den Weg gelegt, zumahl da ein Spartaner im Anfang so wenig zu seinem Unterhalt brauchte. So wie aber nachher die Güter in so wenig Hände kamen, da war freylich entweder das Gesetz fruchtlos, weil Niemand Kinder auf die Welt setzen wollte, die er nicht ernähren konnte, oder es bürdete dem Staat eine Last auf, die er nicht tragen konnte. Der Fall war bey dem Papisch-Poppäischen Gesetz in Rom der nämliche. Reichthum und Armuth sind beyde der Bevölkerung zuwider; wo schlechte Sitten sind, und wo die Sitten gut sind, wird man solche Gesetze nicht brauchen.

113) Daß die Ephoren nicht vom Lycurg, sondern lange hernach erst, entweder vom Chilo, oder, wie A. selbst, im 11ten Abschn. des 5ten B., gesteht, von dem König Theopompus eingesetzt worden sind, ist bekannt. Sie waren anfangs für Sparta wohl nichts anderes, als was die Volks-Tribunen in Rom gewesen sind, wurden aber wahrscheinlich in Sparta verdorben, wie diese in Rom. Daß A. hier von der Epoche ihres Verfalls spricht, ist offenbar. Aber sie fielen nachher noch immer tiefer.

wir vordem, und erst neulich in der Sache der Andrier [114]) gesehen; denn da sich einige Ephoren hatten bestechen lassen, ist endlich, so viel an ihnen lag, die ganze Stadt verdorben worden.

Ihre Gewalt ist über dies zu groß und beynahe tyrannisch; dadurch aber haben sie selbst die Könige gezwungen, ihnen zu schmeicheln und um ihre Gunst zu bitten. [115]) Dieses hat denn dem Staat einen unglaublichen Schaden gebracht, weil derselbe nun aus einer Aristokratie ganz demokratisch geworden ist. So viel ist indessen nicht zu läugnen, daß das Ephorat die Staatsverfassung zusammen hält, weil das Volk, das durch ein solches Amt auch Theil an dem Regiment bekommt, beruhigt wird.

114) Was für eine Sache A. hier meint, ist nicht bekannt. Einige wollen glauben, sie habe die Insel Andria betroffen. Diese Insel selbst war aber immer von geringer Bedeutung. Andere glauben, A. ziele hier auf eine Veränderung bey den öffentlichen Mahlen, die anfangs in Sparta, wie in Creta, Andrien genannt wurden. Da aber diese zu A. Zeit schon Phiditien hießen, so ist auch das nicht wahrscheinlich. Ich habe übrigens doch die letztere Bedeutung angenommen, indem man sich allenfalls denken kann, daß, bey dem zunehmenden Unterschied des Vermögens einiger Bürger vor den andern, die Reichen sich auch hier Nachsicht von den Ephoren erkauft haben mögen.

115) Es wird schwer zu entscheiden seyn, ob nicht die Könige selbst an dem Uebergewicht der Ephoren schuld waren, und die Gewalt derselben vergrößerten, wenn sie dieselbe brauchten, um ihre Absichten durchzusetzen; so wie Pompejus und Cäsar die Volks-Tribunen, und eine falsche Politik der Höfe des Mittelalters die Geistlichkeit oft mächtiger machte, um durch

Es mag also diese Einrichtung entweder zufällig entstanden, oder von dem Gesetzgeber absichtlich eingeführt worden seyn; so ist sie doch im Ganzen nützlich. Denn wenn ein Staat sich erhalten soll, so müssen alle seine Theile so zusammen geordnet seyn, daß sie immer in dem nämlichen Verhältniß bleiben wollen. Und das konnte in Sparta möglich seyn. Denn die Könige blieben, was sie seyn sollten, weil sie mit ihrem Ansehen und mit der Ehre, die sie im Staat genossen, zufrieden seyn konnten; die Vornehmern waren mit ihren Stellen im Senat ebenfalls zufrieden, denn diese Stellen waren der Lohn ihres Werths; das Ephorat aber genügte dem Volk, denn es wird aus dem ganzen Volk besetzt. Und allerdings soll es auch aus dem ganzen Volk besetzt werden, aber nicht auf die Art,

sie ihre Zwecke zu erreichen. Denn wenn wir dem Cleomenes glauben dürfen, so wären sie anfangs nur eine Art von Dienern der Könige gewesen, welche bey deren Abwesenheit im Gericht gesessen hätten. Erst lange nach ihrer Anstellung hätte ein gewisser Astorobus um sich gegriffen und die Rechte dieses Amtes erweitert. Plut. V. Cleom., C. 10. Aber diese Angabe des Cleomenes, die er nur vorbringt, um den Mord der Ephoren zu verschönern, scheint mir verdächtig, weil die Könige in den ältesten Zeiten schon den Senat an der Seite, und in dem bürgerlichen Regiment für sich allein wenig Gewicht hatten. Eben so scheint mir auch die Auskunft über die Ephoren verdächtig, welche dem Agis gegeben wurde, daß nämlich diese Ephoren nur das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wenn die Könige von zweyerley Meinung gewesen wären, (Plut. V. Agis, C. 12;) denn Jedermann weiß, wie eigenmächtig sie allein handelten, und wie wenig die Könige außer dem Krieg vermochten.

wie es nun zu geschehen pflegt, denn das ist ein bloßes Kinderspiel. [116])

Ferner da diese Ephoren nur gemeine Bürger sind, und doch das höchste Gericht in dem Staat in Händen haben sollen, so wäre es besser, wenn sie nach geschriebenen Gesetzen sich richten müßten, und nicht nach ihrer Willkühr verfahren dürften. [117])

116) Die Ephoren wurden vermuthlich eben so gewählt wie die Senatoren. Plutarch beschreibt diese Wahl in dem Leben des Lycurg, K. 26. Es wurden nämlich gewisse auserlesene Männer in ein Zimmer verschlossen, vor welchem das Volk versammelt war. Diese Männer konnten nur das Beyfall-klatschen der Menge hören, aber was in der Gemeinde vorging, konnten sie nicht sehen. Wenn nun diese Männer beysammen waren, dann wurden die Candidaten, die sich um die Stelle beworben hatten, einzeln, durch die Menge geführt, und das Volk gab bey jedem durch Beyfall-klatschen zu verstehen, ob er gefiele oder nicht. Die verschlossenen Männer bemerkten dann, der wievielste den allgemeinsten Beyfall erhalten habe; und der wurde zu dem Amt bestellt. Etwas Aehnliches ist noch in einigen Schweizer-Cantons üblich; und so gar abgeschmackt scheint diese Art, die Vorgesetzten zu wählen, doch nicht.

117) Es ist bekannt, daß Lycurg keine geschriebenen Gesetze geduldet hat. Indessen ist diese Bemerkung des A. sehr richtig. Der Hauptfehler der spätern Lacedämonischen Staatsverfassung war aber, daß sie der Volksversammlung selbst alle Kraft benahm, und hingegen den Ephoren, die das Volk repräsentiren sollten, nicht nur eine negative Stimme gab, wie die Römischen Tribunen sie hatten, sondern eine entscheidende; und das nicht allein in Staatssachen, die sie größten Theils, und in Finanz-Sachen, die sie ganz in Händen hatten, sondern auch in bürgerlichen Sachen. Zu Lycurgs Zeiten war die Volksversammlung noch von Gewicht, und A. giebt in der Folge sehr

Auch ist die Lebensart der Ephoren gar nicht der Einrichtung des ganzen Staats gemäß, denn sie ist allzu frey. In andern Dingen übertreiben sie aber die Strenge so sehr, daß Niemand es ertragen kann, sondern Jeder

wichtige Gründe an, warum man auf diese oft großes Vertrauen setzen könne. Erst haben Polydorus und Theopompus, etwa anderthalb hundert Jahre nach dem Lycurg, dem Gesetz, welches dem Volk nur, wie billig, das Propositions-Recht versagt hatte, noch beygefügt: daß auch, wenn das Volk Etwas beschließe, dieses den Senat und die Könige, in so fern es denselben mißfiele, nicht binden sollte. Plut. V. Lyc., C. 6. Mir ist wahrscheinlich, daß die Könige, um diese Verfälschung des Gesetzes zu decken oder zu versüßen, das Ephorat als einen Ausschuß aus dem Volk eingeführt haben und daß sie diesem Amt alle die Rechte aufgetragen haben, welche die Volksgemeinde vorher hatte. Da nun diese nicht nach Gesetzen erkannte, als so weit Lycurgs Gesetze gingen; so haben sich die Ephoren auch nicht binden lassen wollen, und die Könige glaubten wohl, daß sie diese eher würden gewinnen können, als das Volk. Wahrscheinlich konnten sie es aber auch. Denn die Vorsicht der Ephoren in der Sache des Pausanias und die Warnung, welche diesem von einem der Ephoren gegeben worden ist, scheinen mir lange des Lobes nicht würdig, das man ihnen zu geben pflegt. Uebrigens ersetzte aber doch das allenfalls den Mangel, den A. hier nicht unbillig rügt, daß die Ephoren doch nur Ein Jahr lang bey ihrem Amt blieben, und daß sie nach dem Verfluß dieses Jahrs zur Verantwortung gezogen werden konnten. Wenigstens wurde Lysander, der treue Gehülfe des Agis, nachdem er aus dem Amt getreten war, von seinem Nachfolger wegen seiner Amtsführung vor Gericht gefordert. Plut. V. Agis, C. 12.

heimlich dem Gesetz zu entgehen sucht, und sich doch jeder Wollust hingiebt.

Nicht weniger ist Vieles an ihrem Senat der Alten auszusetzen. Wahr ist es, wenn diese Alten ganz würdig, ganz zu jeder Rechtschaffenheit und Tugend erzogen wären, so dürfte man glauben, daß ihr Senat der Republik sehr nützlich seyn müßte; und doch ist es immer noch zweifelhaft, ob es rathsam ist, Jemanden die Verwaltung der wichtigsten Dinge für sein ganzes Leben anzuvertrauen. Denn der Geist altert so gut, als wie der Körper. Sind aber die Alten, die den Senat besetzen sollen, vollends so beschaffen wie die Lacedämonischen, denen der Gesetzgeber selbst nicht trauete, dann ist eine solche Einrichtung noch weniger sicher. Denn es ist offenbar, daß die Mitglieder des Lacedämonischen Raths Vieles im Staat nach Geschenken und Gunst verrichten. Sie hätten also wenigstens angehalten werden sollen, von ihrer Amtsführung Rechenschaft abzulegen; aber das geschieht nicht. Zwar könnte man sagen, daß die Aufsicht der Ephoren auf alle Magistraten das Alles überflüssig mache. Selbst aber diese Gewalt, die den Ephoren gegeben worden ist, ist zu groß; und auf diese Art wollte ich nicht, daß man Rechenschaft fordere. [118])

118) Xenophon spricht sehr anders von diesem Senat im 10ten Kapitel. A. führt keine Fälle an, welche diesen Körper verdächtig machen könnten, und mit Unrecht scheint er mir das zu tadeln, daß ein Alter von sechzig Jahren bey den Senatoren erforderlich war, so wie auch, daß sie lebenslang bey ihrem Amt blieben. Eben dieses war auch der Fall in Rom,

Selbst die Wahl der Senatoren nach dem Urtheil, das über sie gefällt wird, ist kindisch; und daß ein Candidat zu einem Amt, das an dem Regiment Theil hat, daß der selbst darum bitten dürfe, ist nie zu rathen. Denn wer eines solchen Amtes würdig ist, muß dazu bestellt werden, er mag wollen oder nicht. Der Spartanische Gesetzgeber hat aber diese Aemterbesetzung in eben dem Geist fest gesetzt, in welchem er seinen übrigen Staat eingerichtet hat. Da er den Ehrgeitz allen seinen Bürgern einzupflanzen suchte, so bediente er sich auch dieser Leidenschaft bey ihren Rathswahlen. Denn nur der Ehrgeitzige wird um eine Stelle bey dem Regiment bitten wollen. Und doch sehen wir, daß dieser Ehrgeitz und der Geldgeitz gerade am lebhaftesten die Menschen zu vorsätzlichen Lastern treiben. 119)

Was ihre Könige betrifft, so werde ich an einem andern Ort untersuchen: ob es überhaupt einem Staat gut

und ihr Amt erforderte, daß immer die Nämlichen im Zusammenhang blieben. Daß sie aber nicht Rechenschaft geben durften, war, dünkt mich, natürlich. Denn nicht die rathenden Stellen, sondern nur die ausführenden, können einer solchen Verantwortung unterworfen werden.

119) Daß die Römer ebenfalls, wo nicht um Senator-Stellen, doch um alle ihre Aemter bitten mußten, ist bekannt. Mir scheint aber, A. schiebt dem Lycurg einen Gedanken unter, den er nicht hatte. Nichts war der Wahlfreyheit des Volks günstiger, als das, daß Jeder, der in den Senat wollte, sich melden konnte. Wäre das nicht gewesen, so hätte der Vorschlag oft bloß die Günstlinge derer, welche das Recht, vorzuschlagen, gehabt hätten, betreffen können.

ist, von Königen beherrscht zu werden oder nicht. Sollen aber Könige seyn; so ist es wenigstens besser, daß man sie wähle nach dem Werth, den ein Jeder besitzt, nicht wie es heut zu Tage geschieht. Daß aber der Lacedämonische Gesetzgeber selbst nicht gehofft hat, die Könige seiner Nation gut und ihrer Stelle würdig zu machen, das ist offenbar. Ueberall beweis't er, daß er auf ihre Rechtschaffenheit kein Vertrauen setzte. Deßwegen stellte er ihnen immer Leute an die Seite, die ihnen zuwider sind, und deßwegen glaubt man in Sparta, daß es dem Staat sehr zuträglich wäre, wenn die Könige uneins sind. [120])

Auch ihre öffentlichen Mahlzeiten, die sie Phiditien nennen, sind von ihrem ersten Gesetzgeber gar nicht gut eingerichtet worden. Es sollten, wie in Creta geschieht, auch da die Speisen vom Staat hergegeben werden. Das geschieht aber nicht, sondern jeder Spartaner muß sein Essen von Haus mitbringen, und das müssen auch die Allerärmsten, die so viel nicht aufzubringen vermögen. Deßwegen hatte auch diese Einrichtung eine der Absicht des Gesetzgebers gerade entgegen gesetzte Wirkung. Er wollte

120) Da Lacedämon nur scheinbar ein Königreich seyn sollte, so sehe ich in der That nicht, wie A. die Weisheit des Gesetzgebers tadeln konnte, welcher die Gewalt des Königs mäßigte, indem ja sonst der Staat absolut-monarchisch geworden wäre. Lycurg selbst setzte den Königen übrigens nur den Rath der Alten an die Seite; und daß zwey Könige in Sparta seyn sollten, war bekanntlich eine sehr alte Einrichtung, die mehr zufälligen Umständen als einer absichtlichen Gesetzgebung zuzuschreiben war.

durch dieselbe den Staat demokratischer machen, aber diese Anstalt machte ihn gerade weniger demokratisch, weil die sehr Armen an diesen Mahlen nicht leicht einen Antheil nehmen können, und es doch von je her bey ihnen ausgemacht war, daß, wer seinen Beytrag zu diesen Mahlen nicht hergeben kann, daß der auch keinen Theil mehr an den Staatsämtern haben soll. [121])

Schon Mehrere haben ferner mit Grund bemerkt, daß ihr Gesetz von der Anführung der Flotte sehr tadelhaft wäre, weil es eine Quelle von Aufruhr und Uneinigkeit eröffnet. Denn da neben den Königen, die doch sonst auf lebenslang des Feldherrn Amt bekleideten, noch Anführer der Flotte bestellt wurden, so entstand daraus so gut als noch ein Königreich. [122])

121) So lange die Güterloose in dem vom Lycurg gesetzten Verhältniß blieben, konnte nicht leicht Jemand außer Stand seyn, den Beytrag zu dem Mahl aufzubringen. Indessen ist diese Kritik immer von dem Aristoteles übel angebracht worden. Denn Lycurgs Absicht war gar nicht, den Staat dem Pöbel an die Hand zu geben. Die Antwort, die er einem Menschen gab, der ihn fragte, warum er dem ganzen Volk nicht die Regierungsrechte hingegeben hätte, ist bekannt. Er sagte nämlich: Ich werde das thun, so bald du dein Hauswesen deinem Gesinde übergiebst. Daß aber die Armen von Staatsämtern ausgeschlossen werden müßten, sagt A. auf allen Seiten seines Werks.

122) In den ältesten Zeiten hatten die Lacedämonier ein Gesetz, das ihnen verbot, Schiffleute zu halten und Seekriege zu führen. Plut. Inst. Lac. Sie mußten nachher von diesem Gesetz abgehen. Aber darin blieben sie beständig, daß der Anführer

Auch darüber verdient der Plan ihres Gesetzgebers billigen Tadel, wie Plato in seinem Buch über die Gesetze bemerkt, daß nämlich ihre Gesetze nur einen Theil der menschlichen Tugenden, nämlich nur die kriegerischen, zum Endzweck haben. Denn da diese nur dazu dienen, um einem Volk die Oberherrschaft über andere zu geben, so haben die Lacedämonier sich zwar gehalten, so lange sie um diese Oberherrschaft streiten mußten; aber, so bald sie dieselbe erhalten hatten, waren sie verloren, weil sie nicht gelernt hatten, die Ruhe zu genießen, und weil sie sonst zu Nichts gewöhnt waren, als zum Krieg. [123])

der Flotte von dem Volk gewählt wurde, und daß derselbe, wie es aus dieser Stelle scheint, nicht eben so wohl wie die andern Kriegsämter unter den Königen stand. Nur Agesilaus allein hatte die Anführung der Land-Armee und der Flotte unter sich. Nicht so wohl dieses Gesetz war es aber, das man tadelte, sondern vielmehr das, daß der Anführer der Flotte nur Ein Jahr lang bey dieser Stelle bleiben, und daß Niemand dieselbe zwey Mahl auf sich haben konnte. Gewöhnlich pflegt man das Wort ἐπὶ, dessen A. sich hier bedient, so zu erklären, als ob die Nauarchen gegen die Könige gewählt worden wären. Ich finde aber keinen Grund zu dieser Behauptung, sondern übersetze es lieber: neben den Königen, lese auch lieber ἀϊδίοις, als ἀΐδιος. Denn letzteres müßte sich auf die Nauarchie beziehen, welche nie auf lebenslang gegeben wurde. Der Beysatz: οὖσι στρατηγοῖς ἀϊδίοις, will, dünkt mich, so viel sagen, daß, weil die Könige lebenslang das Generalat auf sich hatten, ihnen auch die Anführung der Flotte hätte zukommen sollen.

123) Diese Bemerkung macht Plato in dem ersten Buch von den Gesetzen. Wenn ich mir aber die Lage der Lacedämonier

Und dieser Irrthum war wichtig. Zwar haben sie Recht, wenn sie sagen, daß die Dinge, um welche die

denke, wie sie zu den Zeiten des Lycurg war; so scheint mir, ihr Gesetzgeber trachtete nur darauf, sein Volk in den Stand zu setzen, sich gegen seine Nachbarn zu vertheidigen, und es war, wie mich dünkt, nur die Habsucht der Athenienser, welche die Spartaner weiter zu greifen beynahe genöthigt hat. Das Verbot des Geldes, die Sorgfalt gegen die Errichtung einer Seemacht, die Beschränkung der Könige in Friedenszeiten, die Errichtung eines Raths von sechzigjährigen Männern, die Lebensart und Denkungsart des Lycurg selbst, scheinen mir genug zu beweisen, daß er sein Volk nicht um des Kriegs wegen zum Krieg zog. Selbst Thucydides giebt den Spartanern das Zeugniß, daß sie ihre Bundesgenossen nie zu irgend einem Beytrag für ihren Staat angehalten haben, L. I, C. 19; und die Rede, die dieser Schriftsteller dem König Archidamus in den Mund legt, als der Peloponnesische Krieg angefangen werden sollte, C. 80, beweis't genug, daß die ganze Anlage des Staats nicht auf Eroberungen abzweckte. Der Vorwurf, den Plato und A. dem Lycurg machten, scheint mir nur darauf gegründet, daß Lycurg Künste und Wissenschaften zu treiben verboten hat. Da aber seine Könige, ehe sie ein Treffen lieferten, den Musen opfern mußten; so scheint mir klar, daß er dieses Verbot nicht, um die Wissenschaften und Künste dem Volk verächtlich zu machen, in seine Gesetze gebracht hat, sondern nur deßwegen, weil er einsah, daß ein so kleines Land von 30,000 Bürgern unmöglich zugleich seine Freyheit behaupten, und auch die Künste und Wissenschaften, welche ohne Ueppigkeit oder doch ohne Reitz zur Ueppigkeit nie empor kommen, sollte treiben können. Er sorgte indessen genug dafür, daß seine Bürger auch in Friedenszeiten genug zu thun fänden. Denn die berufene Spartanische Muße

Menschen sich bemühen, durch Tugend erworben werden müssen, und nicht durch Schlechtigkeit; aber darin haben sie gefehlt, daß sie diese Dinge für besser hielten, als die Tugend selbst.

Auch haben sie in der Verwaltung des Staatsvermögens sehr gefehlt. Ihr Staat ist immer ohne Geld, und doch haben sie so große und wichtige Kriege zu führen gehabt. Ihre Abgaben werden schlecht bezahlt; denn da die Güter der Lacedämonier alle in Privat-Händen sind, so sieht Jeder dem Andern gerne nach. Ihr Gesetzgeber hat also auch da nichts Gutes gestiftet. Denn indem er auf der einen Seite den Staat vom Geld entblößte, machte er dagegen auf der andern den Bürger desto gieriger nach dem Geld. [124])

war nur Muße von Brotarbeit, nicht von Beschäftigung. Auch fiel Lacedämion nicht wie Rom, weil ihm Nichts mehr zu besiegen übrig war; sondern weil, wie Jedermann weiß und sagt, wie einer der Ephoren, als Lysander das Geld, das er erbeutet hatte, dem Staat zuschickte, voraus sah, wie Plutarch im Leben des Lysander, K. 17, so schön bemerkt, und wie lange vorher ein Orakel so wahr prophezeiht hatte, die Reichthümer, welche dieser Staat durch seine Siege erworben hatte, ihn und seine Bürger verdorben haben. Xenophon war in diesem Fall, wie ich glaube, gerechter als Plato und Aristoteles gegen den Lycurg. Denn Sparta fiel wirklich eher nicht, als bis es von den Anordnungen des Lycurg abgewichen ist.

124) Wenn man einer Nachricht bey dem Athenäus trauen darf, L. VI, pag. 233, so haben die Lacedämonier das Geld des Staats, als Lycurg Gold und Silber abschaffte, bey den Arcadiern nachher zu Delphi in Verwahrung gegeben, bis zu den

Und so viel mag von diesem Staat genug seyn, denn das ist wohl das Wichtigste, was an ihm zu tadeln seyn möchte.

Zehnter Abschnitt.

Inhalt.

Dieser Abschnitt enthält eine Kritik des Cretischen Staats, welcher mit dem Lacedämonischen verglichen wird.

Die Cretische Staatsverfassung kommt der Lacedämonischen sehr nahe. In einigen Dingen ist sie nicht übler, aber in den meisten ist sie doch noch roher. Denn es scheint, und man sagt auch, daß sich die Spartanische nach dieser gebildet habe, und das Alte pflegt immer roher zu seyn als das Neue.

Zeiten Lysanders, in welchen dasselbe nicht ohne großen Widerspruch für den Staat in Sparta selbst aufgehoben wurde, wie Plutarch im Leben des Lysander erzählt. Dieses Geld scheint aber, weil es unter der alleinigen Aufsicht der Ephoren stand, nachher meist in die Hände der Privat-Personen gekommen zu seyn, wenigstens sagt Plato in Alcib. pr., pag. 122, daß die Lacedämonier reicher wären als ganz Griechenland. Wie die Schatzkammer des Staats zu Aristoteles Zeiten beschaffen war, weiß ich nicht. Aber seine Kritik kann doch auch bloß von diesen Zeiten, nicht von den Zeiten des Lycurg verstanden werden, in welchen die Kriege zu Land, zumahl die bloßen Vertheidigungskriege, die L. allein vor Augen gehabt zu haben scheint, wenig kosteten.

Es soll nämlich Lycurg, als er seine Vormundschaft über den König Charilaus niedergelegt hatte, sich wegen der Verwandtschaft beyder Völkerschaften lange in Creta aufgehalten haben. Denn die Lyctier sollen eine Pflanzstadt der Lacedämonier gewesen seyn; diese Lyctier aber nahmen, als sie sich auf dieser Insel niederließen, die Gesetze an, welche sie dort bey den Einwohnern eingeführt fanden; und deßwegen leben noch die benachbarten Städte auf eben dem Fuß, wie Minos sie eingerichtet haben soll. 125)

Die Insel Creta selbst liegt so, daß sie ganz Griechenland zu beherrschen gemacht scheint. Sie kann das ganze Meer, um welches beynahe alle Griechen herum wohnen, bestreichen. Auf der einen Seite hat sie den Peloponnes nahe, und auf der andern Rhodus und das

125) Die älteste Geschichte der Cretenser, so wie die Geschichte des Minos, ist bekanntlich sehr dunkel. Es würde hier der Ort nicht seyn, darüber Untersuchungen anzustellen, welche von Mehrern mit großem Fleiß unternommen worden sind. So viel ich weiß, ist auch Polybius der einzige noch übrige alte Schriftsteller, welcher nicht zugeben will, daß die Lacedämonier ihre Gesetze von den Cretensern genommen hätten, obgleich das Zeugniß aller alten Schriftsteller und des gelehrten und fleißigen Plutarch selbst ihm widerspricht. Der wichtigste Unterschied zwischen beyden Staaten liegt indessen bloß darin, daß zu Creta die Güter nicht gleich vertheilt waren, und daß Gold und Silber da in großem Werth standen. In wie fern aber dieses erst spätere Abweichung des zweyten Minos von den Gesetzen des ersten Minos war, oder ob dieser erste Minos schon selbst eine Art von Herrschaft des Meeres behaupte-

Triopische Vorgebirge in Asien; eine Lage, die auch den Minos in den Stand setzte, die Oberherrschaft dieses ganzen Meeres zu behaupten, und alle Inseln desselben entweder zu bevölkern oder unter seine Gewalt zu bringen, bis er sich endlich auch über Sicilien ausbreiten wollte, wo er dann bey Camicus umkam. [126])

Darin sind nun die Cretenser den Lacedämoniern ähnlich, daß, wie diese das Land durch ihre Heloten bauen lassen, jene es durch ihre Periöcier bestellen, und daß, wie diese ihre Mahlzeiten zusammen halten, jene ebenfalls gemeinschaftlich essen; auch nannten die Lacedämonier diese gemeinschaftlichen Mahle ehemahls nicht Phiditien wie nun, sondern sie hießen bey ihnen Andrien, wie in Creta, zum Beweis, daß jene diese Anstalt von diesen genommen haben.

te, und ihm also eine andere Einrichtung unmöglich war, ist schwer auszumachen. Man weiß nicht einmahl, wie diese Insel die monarchische Regierung, unter welcher sie bis einige Zeit nach dem Trojanischen Krieg stand, gestürzt hat; noch ist bekannt, ob die nämlichen Gesetze und Sitten der Cretenser, von welchen wir Nachricht haben, auch in spätern Zeiten in allen Städten Creta's beobachtet wurden. Denn darin war auch Creta sehr von Lacedämon verschieden, daß die Spartaner einen einfachen Staat ausmachten, wogegen die Creter nach Abschaffung des Königthums in drey oder vier unabhängige, meist gleich mächtige und gleich feindselig gegen einander gesinnte, Städte getheilt waren.

126) Die Hauptstadt des Königs Colacus in Sicilien, wohin Minos den Dädalus verfolgt haben soll. Strabo, L. VI, pag. 419.

Eben so hat die Regierung beyder Völker viel Aehnliches. Was die Ephoren in Sparta sind, sind in Creta die Cosmier; nur haben diese zehn, jene fünf solcher Magistraten. Die Zahl der Aeltesten, welche die Creter Senatoren nennen, ist in beyden Staatsverfassungen gleich. Auch erkannten anfangs die Cretenser die königliche Gewalt, nachher aber schafften sie diese ab, und übergaben ihren Cosmiern auch die Kriegsmacht. An den Volksversammlungen haben Alle Theil, aber das Volk kann nie selbst Etwas abschließen, sondern es hat nur das Recht, seine Stimme zu den Vorschlägen des Raths und der Cosmier zu geben. [127])

Vergleichen wir nun diese Einrichtungen, so ist die Anstalt der gemeinschaftlichen Mahle bey den Cretensern besser, als sie in Sparta ist. Denn hier muß Jeder den vorgeschriebenen Beytrag jedes Mahl einliefern; und kann er das nicht, so schließt ihn das Gesetz, wie ich vorhin schon bemerkte, von den Staatsämtern aus. In Creta

127) Eben dieses war, wie ich schon bemerkt habe, in den ersten Zeiten in Sparta der Gebrauch. Das Gesetz scheint also in Creta auch dem Volk eine negative Stimme zugestanden zu haben. Ob diese Einrichtung schon unter den Königen Platz gefunden habe, ist nicht gewiß zu bestimmen. Doch ist es wahrscheinlich, theils weil Ephorus bey Strabo, L. X, p. 735, sagt, daß der Gesetzgeber, der nach ihm auch Minos war, dem Volk die Freyheit versichert habe; theils aber sollen auch, wie A. in dem Folgenden bemerkt, unter den alten Griechischen Königen die Volksversammlungen beynahe überall gebräuchlich gewesen seyn, woran ich doch sehr zweifle.

wird die Gemeinschaft besser beobachtet. Denn von dem, was dort an Früchten und an Vieh erzeugt wird, und von den öffentlichen Einkünften und den Zinsen der Periöcier, ist ein gewisser Theil für den gemeinen Gottesdienst und für alle übrige Staatsausgaben bestimmt. Ein anderer aber wird auf die gemeinen Mahle verwendet, so daß demnach Alle, Männer, Weiber und Kinder, aus der Gemeinschaft erhalten werden.

Wie nun aber bey dieser Einrichtung aller Ueberfluß in den Speisen abgeschnitten werden soll, darüber hat der Cretische Gesetzgeber viel philosophirt. Eben so viel Mühe hat er sich auch gegeben, das Zusammen-leben beyder Geschlechter durch Gesetze zu ordnen; und damit die Vermehrung des Volks nicht übertrieben werde, hat er auch die Männerliebe begünstigt. Was aber darüber zu sagen ist, und ob in diesen Stücken seine Einrichtungen gut sind oder nicht, das behalte ich mir vor, zu einer andern Zeit zu untersuchen. [128])

Die Einrichtung der gemeinen Mahlzeiten der Cretenser ist also offenbar der Spartanischen Einrichtung vorzuziehen, aber ihr Cosmiat gefällt mir noch weniger als das Ephorat. Es hat alle die Fehler von diesem. Denn die Cosmier werden auch aus dem Volk gewählt, wie die Ephoren. Aber was in Sparta an diesem Amt gut ist,

128) Gegen die Sache selbst hat sich A. oft ernstlich erklärt. In seinen übrig gebliebenen Schriften ist mir aber keine Stelle bekannt, in welcher er besonders über diese Cretische Sitte, welche Strabo am angeführten Ort beschreibt, sich heraus gelassen hätte.

das hat Creta nicht. Denn dort wird das Volk, das einen so großen Antheil an den vornehmsten Aemtern des Staats hat, desto geneigter, die Constitution zu erhalten. Ganz anders ist es aber in Creta. Da werden die Cosmier nur aus einigen Geschlechtern, der Senat aber nur aus den abgegangenen Cosmiern gewählt. [129]) In dem Uebrigen aber hat der Senat in beyden Staaten gleiche Mängel. Denn daß in beyden diese Stellen auf lebenslang gegeben werden, und daß beyde keine Verantwortung auf sich haben, giebt ihnen größere Vorzüge, als sie haben sollten; und daß sie nur nach Willkühr, nicht nach bestimmten Gesetzen, handeln dürfen, ist gefährlich.

Man kann auch nicht sagen, daß diese Einrichtung doch gut seyn müsse, weil das Volk, ob es gleich von allen diesen Staatsämtern ausgeschlossen ist, doch ruhig bleibt. Denn die Cosmier sind nur deßwegen besser, weil sie auf ihrer Insel den Bestechungen weniger ausgesetzt sind als die Ephoren. Auch brauchen die Cretenser ein Mittel, wodurch sie den Mißbräuchen dieser Staatsgewalt vorzubeugen pflegen, welches aber an sich ungeschickt und tyrannisch, und auf keine Weise mit den Grundsätzen einer guten Staatsverfassung zu vereinigen ist. Es rotten

129) κεκοσμηκότων. Daß κοσμέειν so viel heiße, als: Cosmier seyn, erhellet aus Polyb. Fr., L. XXIII, C. 15. Also kann dieses Wort wohl keine andere Bedeutung haben, als diejenige, welche ich ihm gebe. Aus Strabo, L. IV, p. 741, scheint es aber, daß hier nur diejenigen verstanden werden sollen, welche das Recht hatten, Cosmier zu werden; ein Recht, das, wie A. hier angiebt, nur einigen Familien zukam.

sich nämlich bisweilen einige ihrer Obrigkeiten, bisweilen selbst Einige aus dem Volk zusammen, und verstoßen diejenigen aus dem Cosmiat, die ihnen nicht mehr anstehen. So dürfen auch die Cosmier ihr Amt vor der Zeit niederlegen, wie es ihnen gefällt. Alles das aber sollte immer nur nach der Vorschrift der Gesetze geschehen, nicht nach den Einfällen der Leute, welchen man doch solche Dinge, die nur nach bestimmten Regeln abgemessen werden sollen, nicht mit Sicherheit überlassen kann.

Das Aergste aber ist die Suspension des ganzen Cosmiats, welche die Mächtigsten im Staat verfügen, wenn sie sich vor dem Gericht scheuen. [130]) Denn das beweis't, daß Creta nur dem Schein nach eine Constitution hat, in der That aber ganz ohne Grundgesetze ist und nur von der Gewalt seiner Aristokraten abhängt. Auch ist es nicht selten, daß Einer oder der Andere mit seinen Freunden und seinen Anhängern im Volk sich der obersten Gewalt allein anmaßen will, oder sonst einen Aufruhr erregt, und daß Bürgerkriege mitten im Staat entstehen. Dergleichen innere Unruhen aber, was sind sie anders als Auflösungen des Staats, der, so lange sie dauern, aufhört, ein Staat zu seyn?

Ein Staat, wo dergleichen Dinge vorfallen, ist dann bey solchen Erschütterungen sehr in Gefahr, von je-

130) Ἀκοσμία kann freylich auch Verwirrung, Unordnung heißen. Da aber dieses zu allgemein gesagt wäre, so glaube ich, daß man hier vielmehr eine Suspension des Cosmiats verstehen müsse.

dem auswärtigen Feind, der nur immer wollen mag und die Macht dazu in Händen hat, angefallen zu werden, und Creta ist, wie gesagt, nur durch seine Lage sicherer. Denn diese Insel ist zu weit entfernt, als daß sie von auswärtigen Feinden viel zu befürchten hätte. Auch schützt eben diese Entfernung von andern Mächten die Bürger gegen die Periöcier, wogegen die Heloten so oft gegen die Lacedämonier sich empört haben. Und die Creter stehen auch über dies selbst mit keiner auswärtigen Macht in Verbindung. Aber als vor weniger Zeit doch eine auswärtige Macht diese Insel anfiel, da zeigte sich bald, wie schwach ihre Gesetze in sich selbst gewesen sind. [131])

Dieses sey genug von diesem Staat.

Eilfter Abschnitt.

Inhalt.

Ferner wird auch noch die Staatsverfassung der Carthaginienser gegen die Lacedämonische geprüft, und gezeigt, worin ihre Mängel bestehen.

Auch scheinen die Carthaginienser eine gute Staatsverfassung zu haben, welche viele Vorzüge vor andern hat; ins-

131) Auf welche Geschichte A. hier zielt, ist mir unbekannt. Auch kann der Erfolg eines solchen Einfalls nicht wichtig gewesen seyn, indem, nach Plutarch von der brüderlichen Liebe, Ed. Reisk., Vol. VII, p. 910, die Cretenser, so bald sie von

besondere in einigen Dingen, welche der Spartanischen sehr nahe kommen. [132]) Denn die Constitutionen dieser

Fremden angegriffen wurden, alle ihre innern Streitigkeiten aufhoben, und sich gegen einen solchen Angriff vereinigten, welches sie den Syncretismus nannten. Und auf diese Weise blieben sie bis beynahe hundert Jahre vor Christo in ihrer Unabhängigkeit.

132) Daß die Nachrichten, welche man von den Carthaginiensern hat, sehr mangelhaft und unzusammenhängend sind, ist eine alte Klage. A. selbst scheint nicht sehr wohl von der Staatseinrichtung dieses Volks unterrichtet gewesen zu seyn, indem er sonst wohl schwerlich zwey Staaten, welche in ihren Zwecken, ihrer Lebensart, ihrer Lage und Einrichtung so sehr verschieden waren, mit andern in Parallele zu setzen, sich hätte beykommen lassen können. Carthago war ganz Handelsstadt, suchte sich über ganz Europa, wo ein Vortheil heraus kam, auszubreiten; war so wenig kriegerisch, daß seine Armee beynahe ganz aus Miethsoldaten bestand; lag mitten unter barbarischen Völkern; hing ganz ab von seiner Obermacht auf der See; und hatte lange keinen einzigen Nebenbuhler, welcher der Gewalt dieses Staats gewachsen gewesen wäre. Das Alles war ganz anders in Lacedämon; und alle Vergleiche dieser beyden Völker, die A. in diesem Abschnitt anstellt, sind höchst erzwungen. Es scheint mir also, daß der Philosoph von diesem Staat nur eine oberflächliche Idee gehabt hat. Auch dienen seine sehr unbestimmten Nachrichten von der Regierungsform der Carthaginienser mehr zur Verwirrung als zur Aufklärung derselben. Das Wichtigste, was dahin gehört, hat Ubbo Emmius in seinen Descript. Rerumpubl. gesammelt, nur scheint er mir dem Aristoteles zu sehr getraut zu haben. Das Beste, was ich übrigens von diesem Staat gelesen habe, ist in der interessanten Sammlung von Ideen über die Politik,

drey Staaten, des Cretischen, des Lacedämonischen und des Carthaginiensischen, stimmen unter einander sehr überein, und sind von den übrigen merklich verschieden; auch sind viele ihrer Einrichtungen wirklich schön.

Das ist immer ein Beweis einer guten Constitution, wenn in einem Staat das Volk an der Verfassung hängen bleibt, und wenn in demselben weder eine Alleinherrschaft noch wichtige Empörungen entstehen.

Die Carthaginiensischen gemeinschaftlichen Mahle der Zunftgenossenschaften haben viel Aehnliches mit den Lacedämonischen Phiditien, [133]) und ihr Collegium der Hundert-und-vier-Männer mit dem Ephorat; [134]) und was auch

den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt, welche Herr Prof. Heeren vor wenigen Jahren heraus gegeben hat, zu finden.

133) Diese Mahle scheinen keine alltäglichen Zusammenkünfte gewesen zu seyn, wie in Sparta und Creta; sondern nur ungefähr eben das, was in mittlern Zeiten die Zunftmahle waren, die unsre vielleicht zu sparsame und engherzige Politik zu viel beschränkt zu haben scheint. Mit den Phiditien können sie gewiß Nichts gemein gehabt haben.

134) Ich vermuthe, daß dieses eben das Gericht war, dessen Justinus im 2ten Kapitel des 19ten Buchs gedenkt, wo er von dem Ursprung desselben spricht. Er sagt nämlich: „Zu der Zeit wurde die Familie der Söhne des Hamilcar, Hannibals, Hasdrubals und Sappho's, der Freyheit des Staats gefährlich, indem sie Allein alles thaten und richteten. Da wählten die Carthaginienser hundert Männer aus ihrem Senat, welche über die aus dem Krieg zurück kehrenden Generale richten und ihr Betragen untersuchen mußten, damit diese, aus Furcht vor diesem Gericht, auch die Gesetze des Vater-

daran anders ist, ist nicht übler. Denn wenn die Ephoren aus dem Volk genommen werden, so besetzen die Carthaginienser dieses Collegium aus den Vornehmsten. Die Carthaginiensischen Sufeten [135]) und ihr Senat gleichen

landes nicht zu übertreten wagen möchten." Da der Hannibal, der hier genannt wird, schon in der 94sten Olympiade starb, wie Diodor im 86sten Kap. des 13ten B. berichtet; so konnte Aristoteles wohl dieses Gericht vor Augen gehabt haben. Wahrscheinlich hat sich dasselbe nachher einer größern Gewalt angemaßt. Denn zu der Zeit des Punischen Kriegs waren diese Richter, nach Livius Beschreibung, (L. XXXIII, C. 46,) sehr wichtig. Ob sie aber schon zu A. Zeiten eine Gewalt gehabt hätten, die sie den Ephoren gleich gestellt hätte, daran zweifle ich. Denn noch nach dem zweiten Punischen Krieg wurde es dem Hannibal schwer, nur einen der Staatseinnehmer zur Rechenschaft zu ziehen. Indessen scheinen mir diese hundert Männer die Gerusier auszumachen, die, wie Herr Prof. Heeren bemerkt, von dem Polybius als vom Senat verschieden angegeben werden, (Heeren Id., Th. I, S. 200;) denn nach der eben angeführten Stelle wurden sie aus dem Senat gewählt.

135) Ich habe das Wort βασιλεὺς, dessen sich A. bey der Beschreibung dieser Carthaginiensischen Vorgesetzten bedient, mit dem Nahmen: Sufeten, verwechselt, welches bekanntlich der Nahme dieser Vorsteher war. A. scheint aber diesen Nahmen nicht gekannt zu haben. Der Nahme βασιλεὺς wird hier unrichtig gebraucht, denn er kam auch den Feldherren zu, wie, nach Wesselings Bemerkung, (Diod., L. XIII, C. 43 not. 70,) mehrere Beyspiele zeigen. Und selbst bey dieser Stelle des Diodor ist wohl noch nicht klar, daß βασιλεύειν hier nothwendig heißen müsse: als Sufet dem Staat vorstehen. Denn es kann diese Stelle auch wohl so verstanden werden, daß Hannibal damahls General war, und ihm als solchem der dort erzählte Auftrag gegeben worden sey.

den Lacedämonischen Königen und ihrem Senat; [136]) aber die Einrichtung der Sufeten ist vorzuziehen. Denn sie werden nicht aus einem einzigen Geschlecht genommen, doch auch nicht aus dem gemeinen Volk, und vorzüglicher Werth, nicht das Alter, bestimmt die Wahl. Denn wenn Magistraten, die so große Gewalt haben sollen, aus dem gemeinen Volk bestellt werden müssen, so können sie dem Staat unendlichen Schaden zufügen, wie die Lacedämonier oft genug erfahren haben. [137])

136) Die Sufeten und die Lacedämonischen Könige werden übel mit einander verglichen. Jene wurden nur auf Ein Jahr bestellt, wie Cornelius Nepos im Leben des Hann., K. 7, meldet; und wenn gleich Hr. Prof. Heeren dieses Zeugniß verwirft, weil Cornelius an dieser Stelle nur eine Parallele mit den Consuln ziehen wollte, so ist doch das auch hier der Fall mit dem Aristoteles. Daß aber der Römische Geschichtschreiber, sey er wer er wolle, besser als der Grieche von den Sachen der Carthaginienser unterrichtet seyn konnte, ist doch zu vermuthen. Zum andern sind aber auch die Sufeten sehr von den Lacedämonischen Königen verschieden, weil diese, kraft ihrer Stelle im Staat, immer Feldherren waren, wogegen die Sufeten, wenn sie auch manchmahl in dem Krieg commandirt haben sollten, doch nur durch Wahl zu diesem Amt gelangten. Endlich erscheint auch ein großer Unterschied zwischen beyden darin, daß die Lacedämonischen Könige nur eine doppelte Stimme in den Rathsversammlungen hatten, wogegen die Sufeten, gleichwie man von den Kaisern bey den Deutschen Reichstagen behauptet, gleiche Stimmen mit dem ganzen Senat hatten, wie gleich nachher A. selbst anführt. Wie übrigens die Sufeten gewählt wurden, und ob das Volk ein Stimmrecht bey dieser Wahl hatte, ist so wenig bekannt, als man weiß, wie der Senat gewählt wurde.

137) Nämlich bey der Ephoren-Wahl.

Im Uebrigen sind alle diese drey Staaten, von welchen ich gesprochen habe, bald auf die eine, bald auf die andere Seite, von den wahren Grundsätzen abgewichen. Denn wenn man annimmt, daß diese Grundsätze in der aristokratischen und republikanischen Form [138]) liegen; so sieht man, daß diese Staaten sich bald zu viel auf die Seite des Volks, bald zu viel auf die Seite der Oligarchen neigen. Jenes ist der Fall, wenn die Frage ist: was dem Volke zur Entscheidung hinzugeben sey: denn da haben sie ein Gesetz, nach welchem, wenn die Sufeten und der Senat einerley Meinung sind, es bey ihnen steht, ob sie die Sache an das Volk bringen wollen oder nicht; aber wenn sie verschiedener Meinung sind, dann muß die Sache vor das Volk gebracht werden, und zwar nicht bloß, um dem Volk von den Berathschlagungen Nachricht zu geben, sondern um diesem die Sache zur Entscheidung anheim zu stellen, wobey denn das Volk sogar dem ganzen Vortrag widersprechen kann, welches doch in andern Staaten nicht erlaubt ist.

Auf die Seite der Oligarchie neigt sich hingegen diese Verfassung durch die Gewalt der Pentarchen, welche die wichtigsten Dinge in der Hand haben, und doch nicht nur sich selbst, sondern auch sogar den Rath der Hundert Männer wählen, also allein die höchste Regierung bestellen. Ferner ist auch das oligarchisch, daß diese Pentarchen ihr

138) A. braucht hier das Wort πολιτεία, Staatsform, ohne nähere Bestimmung. In der Folge giebt er an, was er darunter verstehe; ich übersetze dieses Wort alsdann immer durch Republik oder Bürgerstaat, denn A. war weit entfernt, unter dieser Benennung die Demokratie zu verstehen.

Amt länger, als sonst irgend ein Staatsdiener auf sich haben. Denn sie haben Theil an der Regierung, ehe sie ihr Amt antreten, und behalten ihn, wenn sie es wieder ablegen. [139])

Aristokratisch ist es hingegen, daß ihre Staatsdiener ohne Besoldung dienen, und daß sie nicht durch das Loos gewählt werden, und so weiter. Auch das zielt auf die Aristokratie, daß alle Rechtshändel bloß von den obern Re-

139) Von diesem Amt der Pentarchen schweigen alle andere Schriftsteller des Alterthums. Es ist auch dessen Beschreibung an dieser Stelle so beschaffen, daß man beynahe genöthigt wird, einen Fehler zu vermuthen. Wenn A. von diesen Pentarchen sagt: ὑφ᾽ αὑτῶν αἱρετὰς εἶναι, so kann man doch das wohl nie anders auslegen, als: sie wählen sich selbst; wie aber das möglich sey, ist nicht zu begreifen, als wenn man etwa annehme, daß die Abgehenden ihre Nachfolger erwählten. Denn daß sie nicht bleibend waren, beweiset das Wort ἐξεληλυθότες. Ferner sagt A., sie hätten große und wichtige Dinge unter sich; und doch hat er selbst Alles, was groß und wichtig war, den Sufeten, dem Senat und den Hundert-Männern zugeeignet, hier aber nichts von dem Einfluß dieses Amts auf den Staat angeführt, als die Wahlen. Haben sie aber nur diese gehabt, so würde A. sehr uneigentlich sagen: ἄρχουσι, sie regieren.

Bey dem Anfang dieser Periode vermuthet Couring eine Lücke; aber ohne kritischen Beweis, vielmehr aus dem irrigen Grund, weil A. erst noch das Demokratische in seiner vorigen Bemerkung hätte angeben müssen. Das liegt aber in der Sache selbst. Ich vermuthe also hier nicht so wohl eine Lücke, als nur einen Fehler, und das um so mehr, da Justinus in der vorhin angeführten Stelle, wo er den Ursprung des Collegii der Hundert-Männer erzählt, kein besonderes Amt, das diese ernannt hätte, angiebt. Das Einzige, was etwa vielleicht

genten entschieden und nicht verschiedene Gerichtsstellen für verschiedene Gegenstände angeordnet sind, wie in Sparta. 140)

Mehr als aristokratisch, und nahebey oligarchisch, ist aber die, von so Vielen, so sehr gelobte Einrichtung der Carthaginienser, daß sie bey ihren Staatsämtern nicht bloß auf den Stand der Dienst-Candidaten, sondern auch auf ihr Vermögen sehen, weil es nicht wohl möglich

noch zu vermuthen wäre, könnte seyn, daß A. die Prätor-Stelle mit diesem Nahmen bezeichnet hätte: vielleicht, daß deren anfangs fünfe waren; vielleicht, daß ein anderes Wort in der Carthaginiensischen Sprache die Prätur bezeichnet hat. Denn auf den ganzen Rath kann man das Wort nicht beziehen, wenn man nicht etwa statt μέλλοντες mit Sylburg μένοντες lesen wollte, welches aber doch etwas frostig wäre; und über dies wurden ja auch die Rathsstellen auf immer vergeben. Da die Gewalt der Prätoren groß war, und A. ihrer doch nicht gedenkt, sie auch aus dem Rath genommen wurden und nach Niederlegung ihres Amts wieder in dem Rath saßen; so scheint diese Muthmaßung wenigstens dem Sinn nicht entgegen, und alsdann würde das: sie wählen sich selbst, darauf zu ziehen seyn, daß sie von dem Senat und aus dem Senat gewählt würden. Ich gestehe indessen, daß ich hier Nichts zu behaupten wage.

140) Ob ich das ἀπὸ τῶν ἀρχείων richtig übersetze, weiß ich nicht. Es kann allerdings heißen: von den Magistraten. Aber da A. sagt, daß alle Streitigkeiten zu der nämlichen Stelle gezogen würden, so kann ich hier nur die Sufeten mit dem Senat verstehen. Aber auch hier scheint mir A. zu irren. Denn der Rath der Hundert hatte die wichtigsten Streitigkeiten über die Untersuchung der Staatsbeamten unter sich. Auch scheinen die Prätur und das Censor-Amt, deren beyden A. nicht gedenkt, ihr Gericht gehabt zu haben.

scheint, daß ein Mann, der nicht Vermögen genug hat, aus dem er leben kann, Muße genug finden sollte, seinem Amt wohl vorzustehen. — Nach diesem Grundsatz nun haben die Carthaginienser eine dritte Art von Regierungsform angenommen, die aus der Oligarchie und der Aristokratie gemischt ist; denn die Staatsämter nach dem Vermögen allein zu vergeben, ist oligarchisch, und sie nach dem Stand zu besetzen, ist aristokratisch: dieses Volk sieht aber auf beydes, zumahl wenn sie ihre Sufeten- und General-Stellen zu besetzen haben.

Diese Abweichung von der wahren Aristokratie ist also allerdings ein Fehler ihrer Gesetzgebung. Denn man muß gleich anfangs vornehmlich trachten, die besten Bürger so zu setzen, daß sie mit und ohne Amt bequem leben können, und daß sie nicht nöthig haben, sich mit unanständigen Arbeiten abzugeben. Ist es anders, und muß man auf das Vermögen sehen, das Einer hat, damit er Zeit habe, seinem Amt vorzustehen; so entsteht das Uebel daraus, daß die größten Staatsdienste, die ersten Vorsteher- und die Kriegsobersten-Stellen, so gut als käuflich werden. Eine solche Einrichtung legt auf den Reichthum größern Werth als auf das Verdienst der Tugend und erweckt den Geist der Habsucht in dem ganzen Staat. Denn wo die ersten Staatsbedienungen nach dem Reichthum vergeben werden, da muß nothwendig auch dieser dem Volk der größten Ehre würdig scheinen, weil diese Aemter am meisten geehrt werden. Unmöglich kann aber das ein wahrer bleibender aristokratischer Staat seyn, wo nicht die Tugend höher geachtet wird, als alles Andere! Und wer durch Geld sein Amt hat erwerben müssen, wird selbst dadurch gewöhnt werden, überall seinen Vortheil zu suchen. Denn

es würde unvernünftig seyn, behaupten zu wollen, daß ein armer, auch redlicher, Mann doch wohl bisweilen sein Amt zu seinem Vortheil mißbrauchen möchte; ein schlechter Mann aber, der viel aufwenden müßte, bis er seins erhielte, keinen Gewinn daraus zu ziehen verlangen sollte. Deßwegen ist es also am besten, daß ein Jeder, der im Stand ist, durch seinen eignen Werth sich hervor zu thun, zu den Staatsämtern gelassen werde. Und der Gesetzgeber der Carthaginienser hätte besser gethan, wenn er, ohne auf die Armuth rechtschaffener Leute zu sehen, lieber dafür gesorgt hätte, daß die Staatsdiener genug zu leben bekommen hätten, damit sie Muße genug übrig behielten für den Dienst. [141])

Ein anderer Fehler in dieser Staatsverfassung ist der, daß Einer zugleich mehrere Aemter auf sich haben kann, welches die Carthaginienser doch sogar für löblich halten. Einer kann immer nur Eins am besten verrichten. Dafür muß also ein Gesetzgeber Sorge tragen, daß die

141) Was A. hier tadelt, ist wirklich tadelhaft; aber sein Raisonnement ist auf einen Staat, dessen ganze Seele die Handlung ist, nicht anzuwenden, und desto unschicklicher scheint mir die Vergleichung dieses Staats mit dem Spartanischen. Polybius triumphirt in dem 56sten K. des 6ten B. sehr über diesen Fehler der Carthaginienser, von welchem er Rom weit entfernt glaubt, und er schreibt demselben allein den Verfall des Punischen Senates zu. Allein die Factionen der mächtigsten und reichsten Familien in diesem Staat scheinen mir noch mehr dazu beygetragen zu haben, indem diese wahrscheinlich sehr oft Anträge an das Volk veranlaßt haben. Und so wohl in dieser Rücksicht, als in Rücksicht auf die Bestechungen, erwartete Rom ein ganz gleiches Schicksal.

Staatsdiener nicht mit mehrern Aemtern beladen werden, und er muß nicht wollen, daß Einer zugleich Schuhe mache und die Flöte spiele. Wo der Staat nicht zu klein ist, da ist es nützlich, und auch dem Volk angenehmer, daß die Aemter unter Mehrern herum kommen. Denn, wie gesagt, Alles wird besser und geschwinder gethan, wenn Jeder nur Eine Sache treibt; auch ist eine solche Einrichtung, welche Mehrern Theil an den Staatsdiensten giebt, dem Geist der Gemeinschaft viel gemäßer. Das kann man überall im Krieg und auf den Schiffen sehen. Denn da befiehlt und gehorcht, so zu sagen, ein Jeder nach der Reihe, an der Stelle, wo er steht.

Die Carthaginienser haben indessen ein Mittel gefunden, wodurch sie vermeiden, daß ihr Staat nicht auf allzu wenig Köpfe komme. Sie pflegen nämlich bisweilen einen Theil ihrer Bürger in die benachbarten Städte zu schicken, um sich dort Etwas zu erwerben, und dadurch erhält sich auch ihre Constitution und werden manche Gebrechen derselben geheilt. [142]) Aber es ist ein bloßes Glück, wenn ein Staat sich dieses Ausweges bedienen kann. Soll aber eine Constitution vor Empörungen bewahrt werden, so muß nicht der Zufall, sondern die Grundsätze selbst müssen sie erhalten. Vermögen das seine Grundsätze nicht, und es entstehet, durch irgend ein Unglück, eine Empö-

142) A. scheint mir hier nicht bloß auf die Kolonien zu zielen; denn waren diese einmahl fest gesetzt, so blieben sie, wo sie waren: sondern mich dünkt, er will sagen, daß in Carthago, durch den auswärtigen Handel, auch arme Bürger sich oft Vermögen erwerben, und folglich zu Plätzen in dem Senat gelangen konnten.

rung der Untergebenen gegen die Staatsgewalt; so kann alsdann der Staat in seiner Constitution selbst kein Hülfsmittel finden, die Ruhe wiederherzustellen.

Und so sind also selbst die am besten eingerichteten Staaten, der Lacedämonier, der Cretenser und der Carthaginienser, beschaffen.

Zwölfter Abschnitt.

Inhalt.

Von Solon und einigen andern minder wichtigen Gesetzgebern, nämlich dem Zaleucus, Charondas, Onomacrit, Philolaus, Draco, Pittacus und Androdamus.

Unter denjenigen, welche über die Politik geschrieben haben, haben Einige mit Staatsgeschäften sich gar nicht abgegeben, sondern sind bloß Privat-Gelehrte gewesen; und was diese denn über diesen Gegenstand allenfalls Nützliches gesagt haben mögen, das ist beynahe schon Alles in dem Vorigen untersucht worden. Andere hingegen haben an den Staatsgeschäften selbst Antheil gehabt, und sind Gesetzgeber, entweder ihres eignen Vaterlandes, oder auch wohl fremder Nationen, gewesen, in welchen sie selbst Hand an die Geschäfte gelegt haben.

Unter den Gesetzgebern selbst sind aber auch einige bloß in den Schranken der Gesetzgebung geblieben, wogegen andere noch über dieses selbst Staatsverfassungen eingerichtet oder verändert haben; und zu dieser letztern Classe gehören Lycurg und Solon, welche Beyde nicht

nur Gesetze gegeben, sondern selbst eine Constitution gebildet haben.

Von Jenem, dem Lycurg, habe ich in dem Vorigen schon meine Meinung gesagt. Was hingegen den Solon betrifft; so halten Viele ihn für einen vortrefflichen Gesetzgeber, weil er die in Athen eingerissene unerträgliche Oligarchie, welche das Volk bis zur Sclaverey herab gedrückt hatte, aufgehoben und eine Art von Demokratie in seinem Vaterland zu Stande gebracht habe, in welcher es ihm geglückt sey, die verschiedenen Formen geschickt mit einander zu vermischen. Denn der Senat des Areopagus wäre oligarchisch; die Bestellung der Magistraten durch die Wahl wäre aristokratisch; und die Einrichtung der Gerichtsstellen demokratisch.[143])

143) Es scheint aus einer Stelle des Plutarch, daß schon Theseus in Athen eine Demokratie eingeführt habe: allein da er doch bloß den Vornehmen alle gottesdienstliche Sachen, alle Gerichte, die Gesetzgebung und Auslegung der Gesetze überlassen hat, und alle obrigkeitliche Aemter bloß aus ihnen besetzt werden durften; so kann dem Volk nicht viel übrig geblieben seyn. Indessen erkannte doch dieser merkwürdige König schon, was in der bürgerlichen Gesellschaft die Gleichheit sey. Er theilte nämlich sein Volk in drey Classen: den Adel, die Ackersleute, und die Handwerker, wozu wahrscheinlich auch Schiffsleute, Tagelöhner und dergleichen gerechnet wurden, und setzte zum Grunde, daß alle drey, in Rücksicht auf den Staat, gleich wären: die ersten wegen des Vorzugs ihrer Geburt; die andern wegen des Vortheils, den der Staat aus ihren Gliedern zöge; die dritten wegen ihrer Menge. Plut. Theseus. C. 25. Doch scheint das Volk unter ihm schon in öffentliche Regierungssachen Einfluß gehabt zu haben, welches Plutarch auch daher schließt, weil Homer das Atheniensische Volk allein ein

Solon scheint jedoch die beyden ersten Einrichtungen, den Areopagus und die Wahl der Staatsbedienten, 144) welche schon in der ältern Verfassung eingeführt waren, nicht so wohl veranstaltet, als nur nicht aufgehoben zu

Volk nennt, obgleich dasselbe unter einem Regenten, dem Menestheus, stand, der nach Plutarchs Angabe der erste Demagoge war.

Uebrigens muß ich bey dieser Stelle noch bemerken, daß man mit den Wörtern: oligarchisch und aristokratisch, nicht die Begriffe verbinden müsse, die man gewöhnlich damit verbindet, nämlich daß gewisse Familien allein das Recht zu diesen Stellen gehabt hätten. In dem ersten Abschn. des 3ten B. hält A. nur die Staaten für demokratisch, in welchen das Volk die Regierungsrechte wirklich ausübt, und unterscheidet sie von denen, in welchen alle Bürger nur fähig sind, dazu zu gelangen; und in einer andern Stelle giebt er gewisse Einrichtungen bey den Aemterwahlen und deren Besetzung an, die, nach ihm, dem Wesen der Oligarchie oder der Aristokratie gemäß wären, nämlich wenn nur gewisse Classen des Staats zu gewissen Aemtern gelangen könnten. Da nun zu Solons Zeiten bloß diejenigen, welche Archonten gewesen waren, in den Areopagus kommen konnten, und die vierte Classe der Bürger, nämlich die ganz armen, von allen Staatsämtern, ausgenommen von dem Senat, ausgeschlossen waren; so nennt er das oligarchisch oder aristokratisch. Das Recht der Volksversammlungen aber, in letzter Instanz im Gericht zu sprechen, und auch zu dem Senat und zu andern Gerichten als dem Areopagus Zutritt zu haben, ist ihm hier demokratisch. Die Worte: τὸν δῆμον καταστῆσαι, übersetze ich durch etwas Demokratisches fest setzen, weil A. das Wort δῆμος oft, wie z. B. im ersten und 3ten Abschn. des 3ten B. und im ersten Abschn. des 5ten B., und sonst öfter, für demokratisch gebraucht.

144) Cicero, de Officiis, L. I, C. 22, schreibt die Anordnung des Areopagus dem Solon zu. Plutarch zweifelt selbst, ob sie

haben. Aber das hat ihm das Volk zu danken, daß er die Gerichte aus dem ganzen Volk bestellen ließ, und dadurch also auch etwas Demokratisches in dem Staat fest setzte.[145])

Gerade deßwegen tadeln ihn hingegen Einige. Denn dadurch, sagen sie, daß er Alle zu dem Richteramt, das durch das Loos vergeben wird, zuließ, hat er das, was aristokratisch in der Form gewesen ist, aufgehoben. Denn da er dem Volk ein solches Gewicht gegeben habe, wäre es gekommen, daß, weil Viele nachher dem Volk eben so zu gefallen gesucht hätten, wie man in andern Staaten die Tyrannen zu gewinnen sucht, die ehemahlige Constitution sich ganz zur Demokratie umgeformt habe. So haben

von ihm herkomme, weil in seinen eignen Gesetzen eine deutliche Spur enthalten wäre, aus welcher folge, daß dieses Gericht schon vor ihm eingeführt gewesen seyn müsse. Meursius beweiset aber wohl unwiderleglich, daß Aristoteles Recht habe, wenn er dieses Gericht für älter hält. Areop., C. 3.

Die Aemterbestellung war schon vor Solons Zeit dem Loos anheim gestellt, wie Plutarch im Leb. d. Pericles, K. 9, beweiset.

145) Dieses sagt Plutarch im Leben des Solon, K. 18, deutlich. Nicht aber deßwegen allein, sondern auch aus der Ursache war diese Einrichtung demokratisch, weil von allen Magistraten, die eine Jurisdiction hatten, an das Volk und den von Solon eingerichteten und von Clisthenes vergrößerten aus dem ganzen Volk besetzten Senat provocirt werden konnte. In der That konnte aber Solon nicht anders handeln, wenn er die Entbindung des Volks von dem Druck der Reichen bleibend machen wollte. Und es ist auch bekannt genug, daß Clisthenes, Aristides, Pericles die Rechte des Volks selbst in diesem Punct erweitert haben, so daß also A. Tadel nicht allein auf den Solon fällt.

auch in der That Ephialtes und Pericles den Areopagus sehr herab gesetzt, und dieser hat noch über dies den Sold der Richter eingeführt.[146] Eben den Weg sind auch die übrigen Demagogen gegangen, bis endlich die Staatseinrichtung völlig zur Demokratie heran gewachsen ist.

Das scheint indessen von Solons Absicht sehr weit entfernt gewesen zu seyn, und war wohl mehr eine Folge eines unglücklichen Zufalls. Denn da in dem Persischen Krieg das Volk vornehmlich veranlaßt hatte, daß Athen zur See so mächtig wurde, da wuchs ihm der Muth, und nichtswürdige Demagogen gaben ihm dann immer mehr Uebergewicht über die aristokratische Partey.[147])

Was Solon dem Volk gab, das muß es nothwendig haben, nämlich das Recht, die Staatsdiener zu wählen, und das Recht, von diesen Rechenschaft zu fordern. Wenn diese Gewalt nicht in den Händen des Volks liegt, so ist es Sclave und muß mißvergnügt werden. Aber das Recht, gewählt zu werden, das hat der Gesetzgeber dem edlern und dem angesehenern Theil des Staats bestätigt, in-

146) Diese Beschränkung des Areopagus, welche dem Pericles und seinem Organ, dem Ephialtes, zugeschrieben wird, soll vorzüglich darin bestanden haben, daß mehrere Sachen, welche vordem zu der Jurisdiction desselben gehörten, ihm entzogen worden sind. Plut., C. 1. Am meisten aber wurde das Volk dadurch übermächtig, daß alle Magistraten über ihre Amtsführung von demselben gerichtet wurden, und daß alle Berufungen von den Gerichten zu dessen Erkenntniß gezogen werden konnten.

147) Nicht bloß nichtswürdige Demagogen, sondern selbst Aristides sah sich veranlaßt, nach der Vertreibung der Perser dem ganzen Volk den Zutritt zu den Archonten-Stellen zu eröffnen.

dem er bloß die erste Classe, derer, die fünf hundert Medimnen verschätzen; und die zweyte, der Zeugiten; und die dritte, der Ritter, zu den Staatsbedienungen zuließ; die Theten aber, die vierte Classe, ganz davon ausschloß. 148)

Außer diesem hat noch Zaleucus den Epizephyrischen Locriern Gesetze gegeben, 149) und Charondas von Catanea seinem Vaterland und den übrigen Chalcidischen Städten in Italien und Sicilien. 150)

148) Es ist schon öfter bemerkt worden, daß nach dem Plutarch und nach Allen, welche von dieser Einrichtung des Solon zeugen, die Classe der Ritter den Zeugiten vorgesetzt worden sey.

149) Daß unter den Epizephyretischen Locriern die Italiänische Pflanzstadt der Locrier verstanden wird, ist bekannt, und die Zeit ihrer Entstehung aus den Opuntischen Locriern und den Corcyräern wird angegeben in den wichtigen Untersuchungen über die Gesetzgebung der Griechen in Italien in Heynens Op. acad., V. II, p. 9 et 46. Uebrigens war Zaleucus kein so unbedeutender Gesetzgeber, daß Arist. seiner nur hätte erwähnen sollen, ohne seiner Gesetzgebung zu gedenken. Stobäus hat die Vorrede seiner Gesetze aufbewahrt in XLII. Diodor erzählt auch im 20sten Kap. des 12ten B. einige sehr ingeniöse Gesetze, wodurch derselbe die Ueppigkeit der Locrier beschränkte. Eine Frau soll sich nur von Einer Magd begleiten lassen, ausgenommen wenn sie trunken ist; sie soll des Nachts nicht aus der Stadt gehen, es wäre denn, daß sie zu einem Buhlen ginge; sie soll weder Gold noch gestickte Kleider tragen, wenn sie nicht etwa eine Hure ist; ein Mann soll nur, wenn er zu den Huren geht, kostbare Kleider oder goldene Ringe tragen. Es scheint indessen, daß dieser Zaleucus in der Staatsverfassung selbst Nichts zu ändern gehabt habe. S. Heyne a. a. O.

150) Diodor, welcher im 11ten Kap. des 12ten B. dieses Charondas mit Wohlgefallen gedenkt, macht ihn zu einem Gesetzgeber

Es sind Mehrere, die dafür halten, Onomacrit wäre der Erste gewesen, der in der Gesetzgebung sich hervor gethan habe. Dieser sey aus Locrus gebürtig gewesen, habe in Creta die Gymnastik getrieben, und wäre hernach auf die Wahrsagerkunst gewandert. Mit diesem habe Thales einen vertraulichen Umgang gehabt; Lycurg und Zaleucus wären Thales Schüler gewesen, Charondas aber habe vom Zaleucus Unterricht erhalten. Aber wer das sagt, irret, denn die Zeiten, in welchen diese Männer gelebt haben, stimmen mit diesem Vorgeben nicht überein. [151])

der in der 83sten Olymp. neu angelegten Stadt Thurium. Er führt auch verschiedene von seinen Gesetzen an, welche aber in die Regierungseinrichtung selbst keinen Einfluß haben. Auch Stobäus führt dergleichen Gesetze und den Eingang derselben an in XLII. Die Chalcidischen Städte, deren A. hier gedenkt, sollen Calipolis, Euböa, Himera und andere in Sicilien gewesen seyn, lauter mittelbare oder unmittelbare Griechische Kolonien aus dem Euböischen Chalcis. Auch von diesem wird weitläuftig gehandelt in Heynens schon oft angeführten Op., V. II, p. 76 et 158.

151) Dieser Locrische Onomacrit ist nicht mit dem Atheniensischen zu verwechseln, dessen Herodot im 6ten K. des 7ten B. gedenkt und der zu Pisistratus Zeiten gelebt, auch falsche Orphische und Musäische Gedichte ausgearbeitet hat. Wer aber dieser Locrier gewesen sey, ist, so viel ich weiß, unbekannt, da Niemand als Arist. in dieser Stelle seiner gedenkt. Ich finde ihn auch nicht in dem Supplement zu der Bibl. Gr. in Richt. de vet. leg. lat. In Ansehung des Zeitalters des Thales und Lycurg und ihrer Uebereinstimmung mit dem Zeitalter des Charondas und Zaleucus ist nun wohl so viel klar, daß Lycurg, der etwa 30 Jahre vor Einführung der Olympiaden geblüht haben soll, und die Zeitgenossen Charondas und Zaleucus, die

Auch Philolaus von Corinth hat den Thebanern Gesetze gegeben. Dieser Philolaus war aus dem Geschlecht der Bacchiden, und ein inniger Freund des Diocles, der in den Olympischen Spielen den Preis davon trug. Dem zu gefallen ging er auch, als Diocles, um der Liebe der Halzione, seiner Mutter, zu entgehen, die Stadt verließ, nach Theben, wo beyde gestorben seyn sollen. Auch werden noch die Grabmähler von beyden in Theben gezeigt, wo beyde so gegen einander über liegen, daß das eine gegen Corinth hin-, das andere von Corinth weggewendet ist. Denn so sollen sie es selbst bey ihren Lebzeiten angeordnet haben: nämlich Diocles habe aus Abscheu vor der Leidenschaft seiner Mutter so gelegt werden wollen, daß man von seinem Grabhügel seine Vaterstadt nicht sehen könne; der Andere, daß man sie sehe. [152])

um die 29ste Olympiade lebten, nicht mit einander bekannt seyn konnten. Noch weniger konnte Thales von Milet, der viel jünger war, mit diesen zusammen leben. Aber der Cretische Thales, der Dichter, lebte allerdings, wie Plutarch im Leben des Lycurg gedenkt, zu der Zeit dieses Gesetzgebers. Eben so wenig scheinen diese Gesetzgeber alsdann Schüler des viel jüngern Pythagoras gewesen zu seyn; welches sie selbst nach der mit gutem Grund in Heynens Op., V. II, p. 156, seq., bestrittenen Erzählung des Diodor kaum seyn konnten, wenn auch der Pythagoras, der die Sybaritischen Vertriebenen zu Catanea aufnahm, und der Philosoph, die nämlichen wären. Denn nach Diodors Angabe hätte alsdann Charondas erst 68 Jahre hernach den Thuriern Gesetze gegeben. Die natürlichste Vermuthung ist, daß man nur die Gesetze dieser Männer in spätern Zeiten hier und da angenommen hat.

152) Daß die Nachkommen der Corinthischen Könige vom Aletes Bacchiden hießen, ist bekannt. Von den Gesetzen dieses Philo-

Beyde wohnten also um der Ursache willen zu Theben. Philolaus gab auch der Stadt einige Gesetze, sonderlich über die Annahme an Kindes Statt. Diese Gesetze nennen sie thetisch, und ihre Absicht ging sonderlich dahin, daß die Zahl der Güter-Erbtheile erhalten werden sollte. [153])

Charondas hat nichts Wichtiges erdacht, als etwa die Bestrafung der falschen Zeugen. Denn er war der Erste, welcher über dieses Verbrechen Etwas durch Gesetze verordnete. [154]) Im Ganzen sind aber seine Gesetze wirklich bestimmter und zierlicher als die, welche wir heut zu Tage erscheinen sehen.

laus, der mit dem Schüler des Pythagoras nicht verwechselt werden kann, ist mir weiter nichts bekannt, so wenig als von der hier erzählten Geschichte. Richter, in den schon angeführten Observ. ad Fabr. Bibl. Gr., p. 86, verspricht eine Abhandlung von den Thebanischen Gesetzen, indem er dieses Gesetzgebers gedenkt. Ich weiß aber nicht, ob sie schon erschienen ist. Daß der Freund dieses Philolaus, dessen A. gedenkt, und der Syracusische Gesetzgeber Diocles nicht die nämlichen Männer waren, brauche ich wohl nicht zu bemerken.

153) A. sagt παιδοποιΐα. — Aber weil die Benennung: thetische Gesetze, welche sich auf die Adoption bezieht, seinen Gesetzen gegeben worden ist; so hat er wohl nur diese verstanden.

154) Diodor gedenkt dieses Gesetzes. Es wurde auf dieses Verbrechen eine Schandstrafe gesetzt, diese aber hatte die Wirkung, daß Viele sich deßwegen das Leben nahmen. Uebrigens hat dieser Gesetzgeber auch noch andere nicht unbedeutende Gesetze gegeben, unter welchen das: daß die Waisenkinder von den Verwandten, die sie nicht erbten, erzogen, ihr Vermögen von ihren vermuthlichen Erben verwahrt werden sollte, auch das von den einzelnen Erbinnen, wohl merkwürdig genug gewesen wäre.

Von Philolaus ist Nichts merkwürdiger, als was er über die Wiederherstellung der Gütergleichheit [155] verordnet hat: so wie in Plato's Vorschlägen Nichts merkwürdiger ist, als daß nach ihm Weiber, Kinder und alle Güter gemein seyn, und auch die Weiber zu den gemeinen Mahlen gezogen werden sollen; und die Idee, daß, um der Trunkenheit zu steuern, die Aufseher auf die Mahlzeiten nüchtern seyn sollen; [156] so wie auch, daß man bey den Kriegsübungen die Soldaten rechts und links üben sollte,

155) Ἀνομάλωσις sollte eigentlich Ungleichheit der Güter heißen, und Stephanus, der diese Stelle selbst anführt, versteht das Wort auch in dem Sinn. Allein Victorius bemerkt, wie ich glaube, richtig, daß dasselbe nicht aus dem α privativo, sondern aus ἀνὰ zusammen gesetzt sey, indem wohl Philolaus schwerlich die Ungleichheit der Gütervertheilung durch Gesetze werde eingeführt haben. Mir ist diese Erklärung auch um deßwillen wahrscheinlich, weil das kurz vorher angeführte Gesetz des Philolaus von der Annehmung an Kindes Statt gerade die Absicht gehabt zu haben scheint, daß, wie auch Plato vorschlägt, die mit Kindern überladenen Familien erleichtert, folglich sie bey ihrem Gütertheil erhalten würden, und daß auf der andern Seite die Güter aussterbender Familien nicht auf andere, schon mit dem gesetzmäßigen Gütertheil versehene, Bürger fallen sollten.

156) Dieses schlägt Plato im 2ten Buch von den Gesetzen, S. 671, vor, nachdem er eine, von ihm vielleicht unerwartete, aber doch sehr billige und menschenfreundliche Apologie oder Lobrede über die Trinkgelage gehalten, und die Nüchternheit der Lacedämonier gemißbilligt hat. In einigen Schwäbischen Dörfern ist auch noch der Gebrauch, daß bey Hochzeits- und andern Mahlen ein Gerichtsmann die Aufsicht haben muß.

damit nicht nur Eine Hand, sondern alle beyde zu jedem Endzweck gebraucht werden könnten. [157])

Draco's Gesetze hatten auf die Staatseinrichtung selbst keinen Einfluß, denn sie wurden einem schon bestehenden Staat gegeben. Sie zeichnen sich auch durch Nichts aus, als durch die Härte der auf die Verbrechen gesetzten Strafen. [158])

Auch Pittacus war nur im engern Sinn ein Gesetzgeber, denn auch er hat über die Einrichtung des Staats selbst, Nichts verordnet. Unter seinen Gesetzen ist aber das am merkwürdigsten, daß er, wenn Einer im Trunk

157) Dieses schlägt Plato im 7ten B. der Gesetze, S. 794, vor. Der Gedanke ist mehr blendend als richtig. Der Gebrauch unsrer Glieder wird durch die Uebung oft naheben automatisch, und muß es bey schnellen Bewegungen seyn. Das ist aber nur in seltenen Fällen möglich, wenn nicht jedes Glied seine einförmige Bewegung zu machen hat. Der Philosoph scheint den Satz: daß jeder nur Eine Sache treiben sollte, auf welchen er in der Republik so viel bauet, vergessen zu haben.

158) Draco schrieb seine Gesetze nur etwa in der 7ten oder 11ten Olymp., also ungefähr 30 oder 44 Jahre vor Solon. Die Härte dieser Gesetze ist allgemein bekannt, und A. führt deßwegen im 23sten A. des 2ten B. der Redekunst unter mehrern Wortspielen des Herodicus auch das an: Draco's Gesetze habe ein Drache geschrieben. Wenn man sich jedoch die Zeit der Verwirrung in Athen vorstellt, wie sie zu Draco's Zeit war; und wenn man das Gemählde des Zustandes der Sitten in der Elegie des Solon, die Demosthenes in der Rede von der Gesandtschaft anführt, betrachtet: so scheint er eine Entschuldigung zu verdienen. Denn es mußte sehr weit mit diesem Volk gekommen seyn, ehe zu erwarten war, daß es sich dem Solon so unbedingt überlassen werde.

Jemanden geschlagen hat, den Rausch für keine Entschuldigung gelten lassen wollte, sondern den berauschten Verbrecher härter strafen ließ als den nüchternen. Denn da der Betrunkene geneigter ist zu Gewaltthätigkeiten als der Nüchterne; so sah er nicht so wohl darauf, daß demselben sein Verbrechen weniger zur Last zu legen ist, als auf den Vortheil, daß allen Verbrechen vorgebeugt werde. [159])

159) Dieser Pittacus, ein Zeitgenosse des Solon und Crösus, ist allgemein bekannt. A. gedenkt seiner noch ein Mahl. Er war nicht so wohl König, als Anführer der Mitylenäer; wenigstens legte er, als der Zweck seiner Anstellung erreicht war, seine Regentschaft nieder. Das Gesetz, dessen hier gedacht wird, und das auch Plato und Plutarch anführen, habe ich noch in einigen Deutschen Landesordnungen gefunden. Und so lange nur von Polizeystrafen die Rede ist, läßt es sich verantworten, weil die menschlichen Strafgesetze nicht genau nach den Regeln der Philosophie von der Zurechnung abgemessen werden dürfen. Und selbst auch diese rechnet oft unwillkührliche Verbrechen, wie auch Arist. in seiner Ethik bemerkt, dem Thäter zu, wenn er schuld daran war, daß er in einen Zustand verfallen ist, in welchem er weniger frey war, oder, wie Darjes sich nicht ungeschickt ausdruckte, in actionibus ad libertatem relatis. Sollte man aber in größern Verbrechen, auf welche eigentlich peinliche Strafen gesetzt sind, eben so urtheilen, so würde man doch zu weit gehen. Indessen würde doch auch dann ein Mensch, der im Rausch gefährlich ist, den Verlust seiner Freyheit verdienen. Denn die Strafen haben einen doppelten Zweck: Ein Mahl, politisch zu bessern, das ist: der Einbildungskraft Folgen der Handlungen einzuprägen, die, wenn sie gleich die Gesinnungen nicht ändern, doch von den Thaten abhalten; und dann, die Sicherheit der Gesellschaft.

Endlich ist auch noch ein Androdamas von Rhegium anzuführen, der den Thracischen Chalcidiern einige Gesetze über den Todtschlag und das Erbrecht der einzigen Töchter gegeben hat.

Allein auch von diesem wird man schwerlich etwas Eigenthümliches in seinen Gesetzen angeben können. 160)

Und dieses mag nun Alles seyn, was ich über die wichtigsten wirklich bestehenden Staatsverfassungen und über die hier und da angegebenen Staats-Systeme zu sagen habe.

160) Von diesem Androdamas habe ich keine Nachricht gefunden. Uebrigens werden hier nicht die Chalcidier aus Euböa, welche nach Strabo, S. 395, Rhegium bewohnt haben, sondern die Chalcidier am Strymon verstanden. Denn diese gehörten ehemahls nach Thracien, und wurden erst vom Philippus zu Macedonien geschlagen. Sie müssen zu Aristoteles Zeiten noch, zum Unterschied von dem Euböischen Chalcis und den Sicilianischen und Italiänischen Pflanzstädten derselben, Χαλκιδεῖς ἐπὶ Θρᾴκης geheißen haben, denn A. nennt sie in Mirandis wieder so, mit dem Beysatz: πλησίον Ὀλύνθου.

Drittes Buch.

Erster Abschnitt.

Inhalt.

Dieser Abschnitt ist entweder mangelhaft, oder doch, durch die allzu große Kürze und den Mangel an Methode, dunkel. Der Philosoph will den Anfang machen, das Wesen eines Staats anzugeben, und meint, daß er vorher den Character eines Staatsbürgers aus einander setzen müsse. In dieser Absicht setzt er zuvörderst alle diejenigen auf die Seite, welche nicht das vollkommene Staatsbürgerrecht haben, und sucht dann den Character eines Staatsbürgers in der Fähigkeit an dem ganzen Regierungswesen, d. i.: an der eigentlichen Regierung und an der Rechtspflege Antheil zu nehmen. Da er aber nun sich nicht bergen kann, daß sehr Viele für Bürger geachtet werden, die diese Rechte nicht haben; so bemerkt er, daß diese Rechte nur in den eigentlichen, wahren, auf rein-natürliche Grundsätze gebauten Staatsformen den Character des Staatsbürgers ausmachten, in den von dieser Form abweichenden Staaten aber bald weniger, bald gar nicht dem Bürger zukämen. Seine Erklärung ist also nur anzusehen als eine Erklärung von dem Wesen und Character eines Bürgers in einem solchen Staat, welcher die beste Form hat, und sie dient nur zum Maaßstab von Null bis zum vollständigen Bürger, nicht zum

Kennzeichen des Bürgers; denn auch der, dessen politische Fähigkeit zur Regierung Null ist, ist dennoch Bürger.

Wer über die Staatsverfassungen Untersuchungen anstellen, und bestimmen will, worin das Wesen einer jeden besteht und wie eine jede beschaffen ist, der muß vor allen Dingen untersuchen, was ein Staat überhaupt ist, und sich davon einen deutlichen Begriff machen. Denn dieser Begriff ist sehr schwankend: und wenn von irgend einem Staat Etwas geschieht, so sagt oft der Eine: Das hat der Staat gethan; ein Anderer: Nein, die Oligarchen, oder: der Tyrann hat es gethan. [1]) Da wir nun aber sehen, daß so wohl der Politiker als der Gesetzgeber sich immer mit dem ganzen Staat beschäftigt; so muß die Staatsverfassung und Staatseinrichtung auch irgend eine bestimmte Ordnung für alle diejenigen seyn, welche in Einem Staat wohnen. [2])

Weil nun der Begriff: Staat, unter diejenigen gehört, welche mehrere, andere, untergeordnete Begriffe zusammen fassen; so muß auch hier, wie bey jedem Ganzen, das mehrere Theile hat, ehe man diesen Begriff er-

1) In dem drittten Abschnitt dieses Buchs wird diese Frage noch ein Mahl berührt.

2) Man muß hier den Begriff vom Staat, und den von dem Gegenstand der Politik nicht verwechseln. A. war weit entfernt, alle diejenigen, welche in einem Staat wohnen, für Staatsglieder zu halten. Er kommt noch viel öfter auf diese Materie zurück, und in dem 7ten Buch unterscheidet er sehr genau zwischen Glied des Staats und Theil des Staats.

klären kann, erst untersucht werden, was ein Staatsbürger ist. Denn aus diesen ist der Staat zusammen gesetzt. 3)

3) Die synthetische Methode wird hier und an mehrern Orten der practischen Philosophie des A. übel angebracht, und ihre Anwendung selbst wird noch fehlerhafter, und verwirrt diesen ganzen Abschnitt. Denn die Begriffe, welche A. von dem Staatsbürger angiebt, führen nur auf eine besondere Art von Staaten, nämlich auf die vollkommenste Demokratie; und sie schließen, sogar nach dem Ideal von Staatsform, welches A. in der Folge angiebt, den größten Theil der Glieder seines Staats aus. Viel richtiger hat A. im 2ten A. des ersten B. selbst bemerkt, daß der Begriff: Staat, eher gedacht werden müsse, als die Glieder desselben.

Man kann auch nicht sagen, daß der Begriff des Staats aus dem Begriff des Staatsbürgers erklärt werden müsse; sondern es muß vielmehr umgewandt der Begriff des Staatsbürgers, als ein Beziehungsbegriff, aus dem Begriff des Staats erklärt werden. Diesen Begriff hat nun zwar A. im 2ten A. des ersten B. dahin angegeben, daß der Staat wäre: Eine Gesellschaft mehrerer Familien, welche den äußersten Grad ihrer Selbstständigkeit erreicht hat. Er stößt aber hier diesen Begriff selbst wieder um, oder schränkt ihn wenigstens sehr ein. Denn nach diesem Begriff wäre ein jedes Mitglied einer solchen Gesellschaft ein Staatsbürger.

Es scheint mir aus diesem Abschnitt allein schon wahrscheinlich, daß nicht allein die Bücher, sondern auch die Kapitel dieses Werks verworfen worden, und daß große Lücken darin sind. Wo aber diese seyn mögen, wird man nicht mehr finden können. Denn da Alles, was nun folgt, nicht aus dem allgemeinsten Begriff des Staats, sondern aus der Form besonderer Staaten zu verstehen ist; so scheint es, daß die Erklärung der Formen voraus gehen mußte, und daß alle die Ue-

Laßt uns nun sehen, was dazu gehört, um ein Staatsbürger genannt zu werden? Denn auch die Anwendung dieses Begriffes ist sehr vielen Zweifeln ausgesetzt, und Mancher wird von dem Einen ein Staatsbürger genannt, von dem Andern nicht. Der Bürger eines demokratischen Staats hört oft auf Staatsbürger zu seyn, wenn der Staat oligarchisch wird.

Zuerst also wollen wir diejenigen, welche nur auf gewisse Art den Nahmen: Bürger, führen, wie zum Beyspiel die Titular-Bürger, ganz auf die Seite setzen. 4)

bergänge, welche diese jetzige Darstellung der Sache rechtfertigen sollen, nur Interpolationen sind, womit man dem Ganzen einen Schein des Zusammenhanges geben wollte.

Ich bemerke dieses deßwegen auch hier gleich anfangs, weil dieser Abschnitt kaum zu verstehen ist, wenn man nicht voraus weiß, was man darin zu suchen hat.

4) τοὺς ποιητοὺς πολίτας. So nannte man in Athen die nicht eingebornen, sondern die angenommenen Bürger, und Demosthenes braucht eben den Ausdruck in seiner Rede gegen den Neära, p 1375 Ed. Reisk., wo er die Schwierigkeiten erzählt, welche bey einer solchen Aufnahme gemacht worden sind. Ich habe aber dennoch hier diese Redensarten lieber bloß von Titular-Bürgern verstehen wollen: Ein Mahl, weil A. diese gemachten Bürger ganz von dem Begriff eines Staatsbürgers ausschließt, obgleich dieselben selbst in Athen, nur einige Opfer und den Zutritt zum Archontat ausgenommen, aller andern Rechte der Atheniensischen Bürger theilhaftig wurden. Zum andern habe ich aber auch deßwegen diese Bedeutung vorgezogen, weil A. gleich in den nächsten Abschnitten ausdrücklich erklärt, daß er es nicht für einen wesentlichen Character eines Staatsbürgers halte, daß er als Bürger geboren worden seyn müsse. Daß es aber selbst in Athen solche Titular-Bürger gegeben habe, ist

Die Wohnung allein macht ferner auch keinen zum Bürger, denn die Knechte und die bloßen Insassen sind, ungeachtet ihrer Wohnung in dem Staatsbezirk, doch keine Staatsbürger.

Auch diejenigen sind nicht dafür zu achten, die etwa nur gewisse Vorrechte irgend eines Staats genießen und in demselben etwa Recht geben und nehmen. Denn dieses kommt auch Manchen bloß um ihrer Beyträge willen zu, wenigstens erhalten Einige bloß dadurch solche Rechte. Oft aber können selbst durch solche Beyträge die Insassen nicht einmahl so viel erhalten, sondern man fordert auch wohl noch von ihnen, daß sie sich aus den Bürgern einen Patron erwählen, unter dessen Nahmen sie diese ihre Rechte genießen, so daß sie auch nicht einmahl vollkommen und aus ihrer eignen Person irgend einen Antheil am Staatsrecht haben. [5]) Von ähnlicher Art sind auch die Bürgerskinder, welche ihres Alters wegen noch nicht zu Bürgern angenommen worden sind, oder die Alten, welche man ihrer Bürgerdienste entlassen hat. Denn diese kann man zwar auch Bürger nennen, aber nicht dem ganzen Begriff nach, sondern mit der Bestimmung: Unvollkommene oder verlebte Bürger, oder dergleichen; denn die Sache ist, man wähle eine Benennung welche man

aus dem Beyspiel des Hippocrates und der Platäer bekannt. Potter, 1ter B., 9ter Abschnitt. Selbst das Wort προςηγορίας, dessen sich A. hier bedient, scheint meine Meinung noch mehr zu rechtfertigen.

5) Daß es dergleichen Insassen in Athen gab, ist bekannt. Potter in Rambachs Uebersetzung, 1ter Th., S. 118 bis 121,

will, deutlich genug. Hier aber suchen wir den reinen Begriff eines Bürgers ohne eine solche Bestimmung.

Die nämliche Bemerkung muß man auch machen, wenn gefragt wird: ob die Vertriebenen, oder die, welche ehrlos gemacht worden sind, noch für Bürger zu achten wären. Und dann ist diese Frage eben so zu beantworten.

Der Haupt-Character eines Staatsbürgers in seiner ganz reinen Bestimmung besteht darin: daß Einer Theil habe an den Gerichten und an der Regierung: welche Theilnehmung jedoch, so wie die Verwaltung der Staatsämter überhaupt, bald beschränkt ist nach gewissen Zeitmaaßen, so daß zum Beyspiel ein und der nämliche Bürger nicht zwey Mahl das nämliche Amt bekleiden kann; oder daß die Aemter nur auf gewisse Jahre vergeben werden; oder sie sind selbst in ihrer Dauer unbestimmt, wie etwa in Ansehung des Richteramtes oder der Stimmgebung in der Volksgemeinde.

Vielleicht zwar dürfte Einer sagen, daß das Stimmen in der Volksgemeinde nicht für ein Regierungsamt anzusehen wäre. Allein wäre es nicht lächerlich, wenn man behaupten wollte, daß derjenige, der durch seine Stimme den Entschließungen des Staats Kraft giebt, nicht an der Staatsregierung Antheil hätte?

Wir nehmen das wenigstens einmahl an, daß beyde, Richteramt und Stimmgebung in der Gemeinde, ohne Unterschied zu den Regierungsrechten gehören, denn diese Einwendung liefe doch auf einen Wortstreit hinaus.

Diese beyden Rechte müssen wir nun aber nahmentlich anführen, weil kein Wort in der Sprache ist, das den Begriff, in welchem beyde enthalten wären, bezeichnete. Laßt uns also statt eines solchen beyde begreifenden Wortes, um

den Begriff eines Staatsbürgers anzugeben, nur unbestimmt sagen: daß er fähig seyn müsse, an dem, was zur Regierung gehört, Antheil zu nehmen.

Wir setzen also zum Grund, daß ein Staatsbürger an den Regierungsrechten Antheil müsse nehmen können; und wer nun am meisten von dem hat, was alle diejenigen haben, die man Bürger nennt, der wird gewiß nahebey auch die Rechte besitzen, die wir als den Charakter des Bürgers angegeben haben. Denn man muß nicht vergessen, daß die Dinge, welche zwar unter Einen allgemeinen Begriff gehören, aber in ihrer Art so verschieden sind, daß einige die ersten, andere die zweyten, noch andere die dritten u. s. w. sind, Manches gar nicht, Manches nur sehr dürftig und schwach mit einander gemein haben können. 6) Nun ist das aber der Fall bey den Staatsverfas-

6) Diese Stelle scheint mir verdorben. Nach den Worten wäre sie so zu übersetzen: „Man muß aber nicht vergessen, daß diejenigen Dinge, in welchen das, was unter ihnen begriffen ist, der Art nach verschieden ist, dergestalt, daß eins das Erste, ein anderes das Zweyte, noch eins das Dritte der Ordnung nach ist, entweder ganz Nichts mit einander gemein haben, oder schwächer.“ Unmöglich konnte A. sagen, daß Etwas, das unter Einem generischen Begriff enthalten ist, gar Nichts mit den übrigen unter diesem Begriff enthaltenen Arten gemein habe, oder nur schwach. Das ἢ τοιαῦτα, das Einigen überflüssig scheint, ist es auch wohl, aber es würde mich allein nicht stören. Ich vermuthe beynahe, daß statt πραγμάτων zu lesen wäre: ὀνομάτων. Ich finde auch in Heinsii Paraphras., daß er statt res, wie er in der Uebersetzung sagt, vox gebraucht, und auf diese Art hätte die Sache keine

sungen, unter welchen einige den ersten, andere den zweyten Rang u. s. w. behaupten. Denn diejenigen, welche von den ächten Grundsätzen abweichen und mangelhaft sind, müssen geringer seyn als diejenigen, welche diesen Grundsätzen gemäß sind und keine Mängel haben. Was wir aber Abweichung von diesen Grundsätzen nennen, werden wir im Folgenden erklären. 7)

Ist nun aber unter den Staatsverfassungen ein Unterschied, so kann auch der Charakter des Staatsbürgers nicht in allen Staaten der nämliche seyn. In der Demokratie ist diesemnach der Bürger am meisten Bürger, und da hat er diese Rechte in vollem Maaß. 8) In den andern Staaten hat er Fähigkeit zu diesen Rechten, aber die Rechte selbst muß er nicht nothwendig haben, um den

Schwierigkeit. Ich habe mir indessen diese Freyheit nicht genommen, 'sondern, um den Vater der Syllogistik nicht gegen das Gesetz de omni et nullo fehlen zu machen, das κοινὸν lieber auf die Unterschiede der Arten gezogen, obgleich der Artikel bey κοινὸν vielleicht eine andere Erklärung nothwendig gemacht hätte, und obgleich auf diese Weise diese Bemerkung des A. eben so überflüssig als frostig wird. Man sieht übrigens aus dem Folgenden, daß A. hier nicht von dem Begriff des Staatsbürgers, sondern von dem Begriff des Staats selbst, spricht: folglich, daß er sagen will: daß, weil die Staaten selbst einander so ungleich wären, auch die Bürger sich ungleich seyn müßten.

7) Ich bemerke hier nur so viel, daß A. in der Folge zwey Formen, die Aristokratie und die Republik, zum Grund legt, und die Monarchie und Oligarchie als Abarten von jener, die Demokratie als Abart von dieser ansieht.

8) Conring sieht hier eine Schwierigkeit, die ich nicht finde; bey ὁ λεχθεὶς ist nur πολίτης zu wiederhohlen.

Nahmen eines Bürgers zu führen. Denn in einigen Staaten regiert das Volk nicht selbst, auch gestatten da die Gesetze keine Volksversammlungen, sondern diese Staaten haben einen Senat, und wechseln mit den Gerichten ab unter den Bürgern. So theilen sich die Ephoren in Lacedämon in die bürgerlichen Rechtssachen; der Rath aber richtet über Mord und Todtschlag, und vielleicht noch andere Magistraten über andere Sachen. Und eben so ist es auch in Carthago, wo gewisse Obrigkeiten alle Rechtssachen entscheiden. Denn der Begriff eines Staatsbürgers ist auf allerley Weise zu modificiren. In andern Staaten darf nicht Jeder, der in die gemeine Versammlung gehört, auch im Gericht sitzen; sondern Jeder nur da, wo sein Amt ihn hinweiset. Und da wird denn entweder Allen oder Einigen das Recht, in Regierungssachen oder im Gericht zu stimmen, gegeben; und zwar auch das manchmahl ohne Unterschied in allen, manchmahl nur in einigen Sachen.

Aus diesem Allen nun ist der eigne bestimmte Character eines Staatsbürgers leicht abzunehmen; denn wer in einem Staat, vermöge seines Bürgerrechts, die Fähigkeit hat, im Regiment oder in dem Gericht zu sitzen, der ist ein Bürger dieses Staats. Und eine Gesellschaft einer Menge von Bürgern dieser Art, die so groß ist, daß sie, ohne von andern abzuhängen, selbstgenugsam beysammen leben kann, die nenne ich im absoluten Verstand einen Staat. 9)

9) Das ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν scheint mir hier auf keine Weise an seinem Platz. Denn in der That ist der Begriff, der hier angegeben wird, auf das engste beschränkt. Ich kann mir nichts

Anderes dabey denken, als daß A. mit diesen Worten seinen Begriff von dem Begriff habe unterscheiden wollen, welchen man diesem Wort in Rücksicht auf die Sitten, Gebräuche und Gesetze der verschiedenen Völkerschaften zu geben pflegt. Aber auch alsdann hat er wohl unrichtig gesprochen. Denn alsdann kommt es gar nicht darauf an, wer die Regierungsrechte wirklich ausübt, sondern bloß auf das gesellschaftliche Beysammenleben nach anerkannten Gesellschaftsgesetzen. Und ein Jeder, wer diese Gesetze als ihm vorgeschriebene gesellschaftliche Gesetze anerkennt, ist ein Mitglied eines Staats. Denn durchreisende und fremde Schutzverwandte müssen zwar auch diesen Gesetzen sich unterwerfen, aber nicht als gesellschaftlichen Gesetzen. Insassen hingegen sind allerdings für Gesellschaftsmitglieder zu achten, und sie unterscheiden sich von den Bürgern in Nichts, als in der Verschiedenheit der sie betreffenden gesellschaftlichen Gesetze. Die gesellschaftlichen Gesetze unterscheiden sich aber von den Gesetzen im absoluten Verstand dadurch, daß diese unmittelbar durch bloßen sittlichen oder physischen Zwang verbinden; jene mittelbar durch die freywillige Theilnahme an der Gesellschaft. Ist diese Auseinandersetzung der Begriffe richtig, so ist die Erklärung des A. viel zu enge. Aber auch ohne das widerspricht sie dem, was er von der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft im ersten Buch gesagt hat, wo er selbst das königliche Regiment oder die Monarchie für die erste, ursprüngliche Form der Staaten angegeben hat, bey welcher aber der Character des Staatsbürgers, den er fest setzt, ganz nicht anzuwenden ist.

Zweyter Abschnitt.

Inhalt.

Hier wird bemerkt, daß bey der Anwendung des in dem vorigen Abschnitt bemerkten Characters des Staatsbürgers nicht erfordert werden könne, daß er durch die Geburt erworben worden sey; sondern daß es dabey bloß auf den Besitz ankomme.

---

10) Viele haben, in Rücksicht auf die Anwendung dieses Begriffs, noch verlangt, daß, wer ein Staatsbürger seyn soll, auch von Einem Vater und Einer Mutter, die Beyde, (denn von Einer Seite schien ihnen nicht genug,) Bürger wären, entsprossen seyn müßte. Andere sind noch weiter gegangen und haben verlangt, daß Einer bis ins dritte und vierte Glied von lauter Bürgern herstammen müsse. 11)

10) Conring! vermuthet gleich bey dem Anfang dieses Abschnitts eine Lücke, aber ohne Grund. Er glaubt, das δὴ setze Etwas voraus. Allein Hogween, de Part., Ed. Schütz., p. 196, IV, zeigt, daß diese Partikel richtig gebraucht werde, wenn man einen Einwurf gegen eine vorher angegebene Behauptung zu widerlegen anfängt. Auch das Wort πρὸς τὴν χρῆσιν scheint ihm dunkel. Aber A. braucht es, gleich Andern, häufig, um das Praktische der Theorie entgegen zu setzen. So unterscheidet er selbst oben im 2ten Abschnitt des ersten B. πρὸς τὴν γνῶσιν und πρὸς τὴν χρῆσιν. Ich übersetze dieses Wort deßwegen durch: In der Anwendung.

11) Die Art, wie Einer das Staatsbürgerrecht erhält, gehört offenbar nicht in die Erklärung des Wesens desselben. Uebrigens ist es bekannt, daß die Athenienser in den ältesten Zeiten nicht so genau mit ihrem Bürgerrecht waren, und bis zu den Zeiten

Aber, diese bloß auf das Staats-Interesse berechnete flüchtige [12]) Erklärung des Characters eines Staatsbürgers hat ihre Erfinder nicht wenig verlegen gemacht, wenn man sie fragte, wie denn auf solche Art der Großvater und Urgroßvater in dem dritten und vierten Glied nach ihrer Erklärung hätten Bürger seyn können. Deßwegen sagt Gorgias der Leontiner, vielleicht, um sich aus dieser Verlegenheit zu helfen, wohl aber mehr aus Spott: Die Larissäer wären Larissäer-Macher, wie die Töpfer Topfmacher wären. [13]) In der That ist auch diese Idee abgeschmackt.

des Pericles mußten die Bürger nicht einmahl von beyden Seiten bürgerlich geboren seyn, wie das Beyspiel des Themistocles beweiset, der nach Plutarch, in V. Them., C. 1, wo nicht eine Sclavinn, doch gewiß eine Fremde zur Mutter hatte. Erst Pericles veranlaßte ein Gesetz, nach welchem das Atheniensische Bürgerrecht von Vater und Mutter ererbt worden seyn sollte. Da dieses Gesetz neu war; so war es grausam, daß die Athenienser bald hernach, um, wie Einige sagen, die Bürger-Portionen von den Früchten, die ihnen der König von Aegypten zugeschickt hatte, zu vergrößern, unter dem Schein dieses Gesetzes bey 5000 solcher Bürger, wo nicht als Sclaven verkauften, doch verstießen, und doch bald hernach das Gesetz, aus Mitleiden über den Tod der Kinder des Pericles selbst, wieder aufhoben. Plut. V. Pericl., C. 37. Dieses Gesetz war auch um desto unweiser, da damahls die Volksmenge der zu Kriegsdiensten verpflichteten Bürger, welche sich gewöhnlich auf 20,000 belief, nur etwas über 14,000 betrug, wie Plutarch bemerkt, denn in Potters Archäologie, S. 104, steht durch einen Druckfehler 40,000.

12) Einige wollen παχέως, grob, lesen, ich denke aber, ταχέως ist auch nicht übel.

13) Dieser etwas schale Witz kann eben so wohl auf die gebornen als auf die angenommenen Bürger angewendet werden.

Denn wer den Antheil an der Staatsverwaltung hat, den ich angegeben habe, der ist ein Staatsbürger, und den Character der Abstammung von bürgerlichen Aeltern kann man auf die ursprünglichen Glieder einer Staatsgesellschaft unmöglich anwenden.

Schwerer ist aber vielleicht der Zweifel aufzulösen, wie diejenigen anzusehen sind, welche bey irgend einer Veränderung der Staatsverfassung das Bürgerrecht erhalten haben, dergleichen sich in Athen ein Beyspiel ereignet hat, als Clisthenes, [14]) nach der Vertreibung der Tyrannen, viele Fremde und Sclaven, die in der Stadt sich aufhielten, auf die Bürgerrolle setzen ließ.

Dieser Zweifel trifft aber nicht die Theorie der Politik, sondern er hängt von der Frage ab: ob so Etwas den Gesetzen gemäß war oder nicht. Und in so fern könnte man wohl darüber manche Zweifel aufwerfen: ob der, welcher sein Bürgerrecht nicht mit Recht erhalten hat, wahrer Bürger sey; weil ungerecht und falsch im Grund einerley bedeuten.

Der Nahme des Gorgias ist übrigens bekannt genug, und wahrscheinlich sagte er das zu den Thessalischen Larissäern, bey welchen er in großem Ansehen stand.

14) Das war derjenige, welcher die Pisistratiden vertrieb. Das Nämliche ist aber nachher wieder geschehen in der 93sten Olymp. während des Peloponnesischen Kriegs, wie Diodor, B. XIII, meldet. Vermuthlich wollte aber Aristoteles auf eine so neue Geschichte nicht anspielen. Der Vorfall mit dem Clisthenes beruht indessen, so viel ich weiß, bloß auf des Aristoteles Zeugniß. Denn die Vermehrung der Stämme, die Clisthenes vorgenommen hat, setzt nicht nothwendig eine Vermehrung der Bürger voraus.

Aber so wie wir einen Regenten, wenn er gleich seine Gewalt mit Unrecht besitzt, freylich einen ungerechten, aber doch einen Regenten nennen; so müssen wir, da wir den einen Bürger nennen, der Antheil an der Regierung hat, auch diejenigen, die mit Unrecht zum Bürgerrecht gelangt sind, wenn sie einmahl diesen Antheil haben, Bürger nennen.

Dritter Abschnitt.

Inhalt.

Im Anfang dieses Abschnitts wird die Frage: in wie fern ein Staat, der seine Form ändert, noch die Verträge, welche vor dieser Aenderung geschlossen worden sind, halten müsse, — aufgeworfen, und nur auf deren Entscheidung gedeutet, ihre wirkliche Erörterung aber auf eine andere Untersuchung ausgesetzt, und hingegen bewiesen, daß die Identität eines Staats weder von der Identität der Menschen noch ihres Wohnorts, sondern bloß von der Identität ihrer Staatsform abhänge.

Selbst diese Frage vom Recht oder Unrecht führt uns aber zurück auf jene Frage, die wir oben schon berührt haben, nämlich: in wie fern Etwas von einem Staat, als Staat, geschehen ist oder nicht. Denn wenn zum Beyspiel aus einer Oligarchie oder aus einer Tyranney eine Demokratie entstanden wäre, so wollen Einige glauben, die vorigen Staats-Contracte und andere Staatshandlungen wären nicht mehr gültig, weil nicht der Staat, sondern der Tyrann den Nutzen aus denselben gezogen

hätte, [15]) indem einige Staaten bloß auf der Willkühr der Uebermacht ruheten, und nicht das gemeine Wohl zum Zweck hätten. So wie nun das, was in der Demokratie

15) Es finden sich in der alten Geschichte zwey merkwürdige Beyspiele von der Anwendung dieser, von dem A. doch nicht entschiedenen Frage. Das eine erzählt Plutarch, (de Pyth. Orac., Ed. Reisk., p. 576.) Es hatten nämlich die Corinthier nach Vertreibung der Cypseliden verlangt, daß die Denkmähler, welche diese Familie in Delphi und in Pisa gestiftet hatte, auf den Nahmen der Stadt geschrieben werden sollten. Die Delphier hielten das für billig, und thaten es; die Elienser aber wollten es nicht thun, und wurden deßwegen nachher von den Isthmischen Spielen ausgeschlossen. Die Corinthier verlangten also, daß man die Thaten ihres Königs für Thaten des Staats halten sollte, und die Delphier gaben ihnen Recht. Das andere Beyspiel erzählt Demosthenes, (Gegen den Leptines, Ed. Reisk., p. 460.) Es hatten nämlich die 30 Tyrannen Geld von den Lacedämoniern geborgt. Da nun die Stadt ihre Tyrannen verjagt und ihre innern Unruhen beygelegt hatte, forderten die Spartaner ihr Geld von der Stadt. Einige waren der Meinung, man müsse die Gläubiger an die Tyrannen und ihren Anhang weisen; aber der bessere Theil der Stadt rieth, die Schuld auf die Stadt zu nehmen, und das wurde auch beschlossen.

Uebrigens findet hier Conring wieder eine Lücke und hält den ganzen folgenden Satz für fehlerhaft und unverständlich. Ich sehe aber in der That die Schwierigkeit nicht. A. sagt, dünkt mich, deutlich, daß, wenn in der Demokratie Alles, was, wo nicht zum Besten des Staats, doch durch den ganzen Staat geschieht, bloß der Demokratie zugeschrieben, also für für ein Werk des Demokraten-Regenten angesehen wird, auch in der Tyranney Alles für ein bloßes Werk des Tyrannen anzusehen wäre.

auf gleiche Weise geschieht, immer doch nur Handlung der Demokratie sey; also müsse auch das, was in der Oligarchie oder Tyranney geschehen ist, nur für Handlung der Oligarchie oder der Tyranney angesehen werden.

Ganz hängt mit dieser Frage auch die zusammen: ob ein Staat noch der nämliche bleibe, wenn schon seine Form sich ändert.

Die Identität des Ortes und der Menschen kann hier offenbar Nichts entscheiden, denn die Menschen sind von dem Ort, den sie bewohnen, unabhängig, auch wohnen die Menschen bald an einem Ort, bald an dem andern. 16) Wollte man also diese Frage nur von der Seite betrachten, so würde sie nicht viel auf sich haben. Denn da das

16) In der mittlern Zeit hatte man in Deutschland hierüber ganz ähnliche Begriffe. Ehe man die Idee von der Landeshoheit einiger Maßen berichtigt hatte, hing auch das Land mehr an den Menschen als die Menschen am Land. Das ging so weit, daß, wenn die Leibeignen eines Herrn sich irgend wo niederließen, der Herr auch die obrigkeitlichen Real-Rechte ihres neuen Wohnorts mit erwarb. Daher entstanden nachher nicht allein die vielen Mitherrschaften, sondern auch ganze Dörfer veränderten ihre Herren, wenn die Leibeignen des Einen auszogen, und diejenigen, welche dem Andern gehörten, sich da niederließen. Auch war diese Idee natürlich, so lange man sich mit der bloßen Patrimonial-Jurisdiction begnügte. Die Vermischung dieser Begriffe mit der Territorial-Hoheit, als einem Analogon der Souveränität, machte nachher in Deutschland diese Materie und die Lehre von geschlossenen Ländern so schwer. Was aber hier A. sagt, ist auch nur von der Identität des Wohnorts zu verstehen, denn es ist keine bürgerliche Gesellschaft ohne Wohnort, ausgenommen etwa bey nomadischen Völkern, denkbar.

Wort: Stadt, in so mancherley Bedeutung genommen werden kann, so würde die Auflösung der vorliegenden Frage nicht schwer seyn.

Eben so könnte man auch fragen: ob das ein und der nämliche Staat wäre, der in einem begrenzten Umfang beysammen liegt. Aber auch die Mauern machen nicht den Staat. Könnte man doch den ganzen Peloponnes mit einer Mauer umfassen! Und vielleicht ist Babylon [17]) von dieser Art, und jede andere Stadt, die mehr ein Reich, als eine Stadt vorstellt. Denn so soll Babylon, wie man erzählt, zum Theil schon drey Tage lang in der Hand des Feindes gewesen seyn, ehe die übrigen Bewohner Etwas davon gewußt hätten. Aber das gehört noch nicht hierher, ob ich gleich im Folgenden auch davon reden muß. Denn die Frage von der Größe eines Staats, von der Volksmenge, und von der Zusammensetzung eines Staats aus mehrern Völkerschaften; Alles das gehört allerdings in die Politik. [18])

Das ist aber eigentlich zu fragen: ob, wenn die nämlichen Menschen an dem nämlichen Ort bleiben, wir den Staat noch den nämlichen Staat nennen sollen, so lange das nämliche Geschlecht dauert, obgleich die Alten immer abgehen, und andere an die Stelle treten. Es möchte scheinen, daß das so wäre. Denn da wir einen Fluß oder eine Quelle immer die nämliche nennen, wenn schon immer eine neue Welle auf die andere folgt; so können wir auch die Menschen so ansehen. Oder sollen wir

17) Dieses erzählt Herodot, B. 1, S. 90.

18) Hiervon wird im 4ten Abschn. des 7ten B. gehandelt.

sagen: Die Glieder des Staats sind zwar dieselben, aber der ganze Staatskörper ist etwas Anderes?

Wenn der Staat, nicht in den einzelnen Gliedern, sondern in der gemeinschaftlichen Verbindung derselben besteht; so muß, wenn diese eine andere Form annimmt, das ist: wenn die Verfassung sich ändert, auch der Staat selbst ein anderer Staat scheinen. Denn so nennen wir ja auch das Theater-Chor bald tragisch, bald komisch, wenn es gleich mit den nämlichen Schauspielern besetzt ist. Und jede Gesellschaft bekommt ja, je nachdem ihre vorhergehende Anlage eine andere Form erhält, auch einen andern Nahmen. Auch nennen wir eine verschiedene Harmonie, ob sie gleich von eben den Stimmen ausgeführt wird, doch bald Dorisch, bald Phrygisch. Ist nun das, so ist die Identität eines Staats nur nach der Identität seiner Verfassung abzumessen, und der Staat ist bloß nach ihr zu benennen, es mögen nun unter dieser Verfassung eben die Menschen wohnen, oder andere. 19)

Ob nun aber die Staatsverträge, die mit dem vorigen Staat eingegangen worden sind, auch nach der Veränderung seiner Verfassung gehalten werden müssen oder nicht, das ist eine andere Frage. 20)

19) Diese Auflösung der vorliegenden Frage ist in politischer Rücksicht allerdings richtig und nur so zu entscheiden. Denn daß die Grundgesetze eines Staats von seiner Form abhängen müssen, ist an sich klar; und daß die übrigen Gesetze alle, da, wo die Gesetzgebung weise ist, sich nach der Constitution richten müssen, bemerkt A. in der Folge.

20) Diese nun schon zum dritten Mahl angedeutete Frage gehört allerdings nicht in die Politik, wie die Alten sie ansahen,

Vierter Abschnitt.

Inhalt.

In diesem, durch die Kürze des Ausdrucks, durch die schroffen Uebergänge, und durch einige Ausschweifungen sehr verworrenen, vielleicht im Text selbst mangelhaften Abschnitt, will der Philosoph untersuchen: ob die Bürgertugend und die Menschentugend einerley Tugend wären. Er läugnet im Anfang diese Frage aus mehrern Gründen, und bejaht sie am Ende nur in dem Staat, wo auch die Untergebenen in ihrer Ordnung Theil an dem Regiment haben können, mit einem Unterschied.

Es ist nun, nach dem, was wir bis jetzt gesagt haben, zu untersuchen: ob man annehmen soll, daß die Tugend eines guten Menschen und eines rechtschaffenen Bürgers einerley Tugend wären, oder nicht. 21)

sondern in das Völkerrecht. Sie hängt von so vielen Bestimmungen ab, daß sie eine weitläuftige Erörterung erfordern würde, die am Ende auf die im Allgemeinen vielleicht unauflösliche Frage von dem, was unter veränderten Umständen, (rebus sic stantibus,) Rechtens ist, hinaus laufen wird.

21) Diese Frage ist hier so voreilig, und steht so wenig an ihrem Platz, daß man eine Versetzung zu vermuthen gezwungen wird. Sie gehört eigentlich in das 7te Buch, wo untersucht wird, ob ein Staat eben so tugendhaft seyn könne, wie ein einzelner Mensch. Wenigstens müßte doch, da ihre ganze Erörterung, wie A. sie hinlegt, Kenntniß der verschiedenen Staatsformen voraus setzt, erst die Untersuchung von diesen voraus geschickt werden. Außerdem ist auch die Frage selbst sehr unbestimmt

Wenn wir diese Frage erörtern sollen, so müssen wir uns erst die Tugend eines Bürgers in einem Gleichniß vorstellen.

aus einander gesetzt, und sie wird noch dazu sehr verwirrt abgehandelt. Das ist nun wohl offenbar, daß A. nicht von der absoluten Möglichkeit, daß ein guter Bürger auch ein guter Mensch seyn könne, oder vielmehr, daß Menschen- und Bürgertugend irgend wo absolut die nämliche seyn können; sondern nur davon, ob so etwas unter den Menschen zu hoffen sey, und ob beyde Tugenden nothwendig und unzertrennbar zusammen stimmen müßten. Selbst aber nach dieser Voraussetzung ist diese Frage noch sehr unbestimmt. Denn wenn man fragt: Ist die Tugend eines guten Menschen und eines guten Bürgers einerley Tugend? so kann dieses ferner

1. so verstanden werden: Ist die Einlassung eines Menschen in die Staatsgesellschaft so absolut der Menschentugend gemäß, daß Alles, was nach derselben um des Staats willen oder nach dem Gesetz des Staats gethan oder unterlassen wird, wenn es schon der Menschentugend außer dieser Hypothese zuwider wäre, doch gut wird: so wie es Fälle giebt, in welchen das Absolut-nicht-gute unter Hypothesen gut wird? Oder ist das nicht so?
2. Ist der nur ein guter Bürger, der das thut, was der Staat befiehlt, läßt, was er verbietet, es mag mit seiner Menschentugend stimmen oder nicht? Oder ist es auch der, welcher, wenn das Staaatsgesetz auch unter der Hypothese der Staatsverbindung seiner Menschentugend entgegen läuft, ihm zuwider handelt, aber auch gehorsam seinen Strafen sich unterwirft?
3. Liegt in dem Begriff der Staatsgesellschaft selbst Etwas, das es unmöglich mache, sich in dieselbe zu begeben, ohne seiner Menschentugend zu entsagen?
4. Endlich: Ist es in allen Staatsformen Allen möglich, das Staatsgesetz zu befolgen, ohne ihre Menschentu-

So wie in dem Schiff der Schiffsmann ein Mitglied einer Gemeinschaft ist; so wollen wir auch den Bürger ansehen. Unter den Schiffsleuten nun ist ein großer Unterschied ihres Geschäftes. Der Eine ist Ruderer, der Andere Steuermann, und wie sonst Alle heißen mögen. So viel ist gewiß, daß der höchste Begriff der Vollkommenheit in dem Amt, das ein Jeder auf sich hat, seine eigenthümliche Tugend bestimmt. [22]) Aber noch eine, Allen gemeine, Bestimmung hat Jeder zugleich mit den Uebrigen: das ist

gend zu verläugnen; oder ist das in allen Formen nur Einigen; oder ist es nur in einigen Formen Allen möglich?

A. erörtert die erste und die zweyte Bestimmung der allgemein vorgelegten Frage so wenig, daß er an dieselbe gar nicht denkt. Die dritte läugnet er in dem 7ten Buch und durch das ganze Werk so sehr, daß er gerade den Zweck der Staaten darein setzt, daß jeder Bürger der Tugend gemäß in derselben leben könne. In vorliegendem Abschnitt folgt eben diese Beantwortung dieser dritten Frage aus seiner Erörterung, ob er gleich auch einen Gedanken unachtsamer Weise fallen läßt, nach welchem diese Frage zu bejahen wäre.

Die vierte Bestimmung dieser Frage ist es aber allein und vornehmlich, auf welche er sich sehr verwirrt einläßt. Er läugnet den ersten Satz derselben, bejaht den zweyten, und giebt in Ansehung des dritten ein Kennzeichen an, nach welchem man die Form, in welcher Menschentugend und Bürgertugend einerley seyn können, zu beurtheilen habe.

22) Die Griechischen Worte scheinen etwas verkünstelt und dunkel; ὡς ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἑκάστου λόγος ἴδιος ἔσται τῆς ἀρετῆς. Ich verstehe unter ἀκριβέστατος λόγος das, was Jeden am meisten zu dem macht, was er vorstellen soll, perfectissima definitio muneris illius.

die Erhaltung der ganzen Schiffsgesellschaft; welche Allen obliegt, denn Alle haben diesen Endzweck. [23])

Eben auf diese Weise haben nun auch alle Bürger, so verschieden sie in dem Uebrigen sind, die Pflicht auf sich, zu thun, was zu der Erhaltung der ganzen Gesellschaft nöthig ist. Denn der Staat ist ja eine Gemeinschaft. Die Tugend des Bürgers muß also in Bezug auf den Staat abgemessen werden. [24]) Da es nun mehrere Formen der Staaten giebt; so ist es offenbar, daß nicht alle Bürger aller Staaten eine und die nämliche vollständige Tugend haben können. Den Menschen aber, den wir bloß als Mensch, außer der bürgerlichen Gesellschaft, betrachten, den nennen wir dann einen tugendhaften Menschen, wenn er die voll-

23) Dieses Gleichniß ist so anzuwenden: Die Kunst des Steuermanns und das Amt des Matrosen und des übrigen Schiffsvolks ist anzusehen wie die Menschentugend; die Erhaltung der ganzen Schiffsgesellschaft, wie die Bürgertugend. Bey einer Wasserreise sind das Amt und die Kunst der Schiffsleute so innig mit dem Zweck der ganzen Schiffsgesellschaft, also des Steuermanns und der Matrosen selbst, verbunden, daß sie nicht getrennt werden können. Es ist also die Frage: ob das eben so in der bürgerlichen Gesellschaft ist; daß nämlich Jeder zugleich den Zweck seiner Menschentugend erreichen könne, wenn er den Zweck des Staats zu erreichen trachtet; wie der Steuermann den Zweck seiner Kunst erreicht, wenn er den Zweck der Gesellschaft, deren Glied er ist, zu erreichen sich bestrebt.

24) Das ist nun der erste und wichtigste Beweis des A., daß die Tugend in dem Menschen, außer der Gesellschaft betrachtet, und in dem Bürger verschieden sey. Jene hat, nach A. Lehre, die Glückseligkeit des Menschen zum Zweck; der Bürger, die Glückseligkeit des Staats, zu welchem er gehört.

ständige Tugend besitzt. 25) Es ist also klar, daß Einer ein sehr rechtschaffener Bürger seyn kann, ohne deßwegen die Tugend eines außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft betrachteten tugendhaften Menschen zu besitzen.

25) Die vollständige Tugend setzt nach der Moral des Aristoteles voraus, daß Jeder, der sie besitzt, nach völliger Einsicht, mit freyem Rath und Willen, in Allem, was ihm vorkommt, das thue, was das Beste ist in Bezug auf seine Glückseligkeit. Nun lassen nicht alle Staatsformen allen ihren Bürgern das Recht, nach ihrer Erkenntniß freywillig zu handeln; doch nennt man überall den einen guten Bürger, der nach dem, was der Staat erkennt und will, seine Handlungen einrichtet. Das kann Einer ohne Erkenntniß und selbstständig freye Wahl unter seinen Handlungen; also ist Bürgertugend etwas Anderes als Menschentugend. Dieses Argument beweis't Nichts, so bald man annimmt, daß die Einlassung in den Staat der Menschentugend unbedingt gemäß sey, denn alsdann wird alle Bürgertugend, in allen Staatsformen, selbst in dem Sinn, welchen A. annimmt, auch Menschentugend; so wie nach dem, was A. im ersten Buch der Politik, und selbst am Schluß dieses Abschnitts sagt, des Weibes, des Sohnes, des Knechts Tugend, immer Menschentugend bleibt, wenn sie gleich absolut nicht dafür zu achten wären. Denn die Einlassung in die Gesellschaft konnte aus freyer Wahl und mit Einsicht geschehen seyn. Nennt man aber, wie ich vorhin, Anm. 21, sagte, auch den einen guten Bürger, der, wenn eine höhere Pflicht ihn zwingt, gegen das Staatsgesetz zu handeln, sich der Strafe dieses Gesetzes gehorsam unterwirft; so beweiset dieses Argument noch weniger. Denn wenn ein solcher Bürger da, wo es seine Menschentugend verstattet, einem Gesetz auch nur deßwegen, weil der Souverain es befohlen hat, gehorsam ist, ob er dasselbe gleich sonst nicht billigt; so handelt er freylich in dem, was er thut, nicht mit der Einsicht und dem freyen Willen, den die vollständige

Eben dieses läßt sich auf eine andere Weise aus dem Begriff eines guten Staats beweisen. Denn es ist unmöglich, daß ein Staat aus lauter guten, tugendhaften Menschen bestehen sollte. Daß Jeder thue, was sein Amt und Beruf erfordert, ist der Tugend gemäß. Da es nun unmöglich ist, daß alle Bürger Eines Staats einander gleich seyn sollten; so kann die Tugend eines guten Bür-

Tugend erfordert; aber den Gehorsam, den er beweis't, beweis't er doch mit Einsicht und freyem Willen, also mit Allem, was die vollständige Tugend von einem guten Menschen fordert. So bleibt ja auch der Soldat ein guter Soldat, wenn er steht, wohin sein Anführer ihn stellt, ob er gleich weiß, daß er nicht dahin hätte gestellt werden sollen.

Nicht selten fordert zwar auch Aristoteles zu der vollständigen Tugend die beständige Thätigkeit im Guten. Er fordert aber diese mehr zu der Glückseligkeit, mehr zu der καλοκαγαθία, dem, was er Schön-Gut nennt, als zu der Tugend. Eudem., VII, 15. Hier aber kann er auf diesen Begriff der Tugend nicht sehen, denn sonst würden die Bürgertugend und die Menschentugend schon nach dem Begriff des Staats nicht einerley Tugend seyn können, weil die Staatsgesellschaft dem einzelnen Menschen und sogar auch dem Regenten oft, selbst in der Ausübung der absoluten Tugend, Grenzen setzen muß. Der Regent kann als Regent weder lieben, noch barmherzig, noch freygebig, noch tapfer seyn, wie Jeder außer der Gesellschaft es seyn soll. Will man aber das Schön-Gute, auch durch die Umstände beschränkt, noch immer schön-gut nennen; so ist es in allen Staaten möglich, so schön-gut zu seyn, als es die Verfassung verstattet. Aus diesen Gründen werde ich veranlaßt, den Begriff der vollständigen Tugend hier so anzunehmen, wie ich ihn in dem Anfang dieser Anmerkung bestimmt habe, und selbst A. scheint in dem, was er im 13ten Abschn. des 7ten B. von der Tugend unter Umständen sagt, dieses zu bestätigen.

gers und eines guten Menschen nicht eine und die nämliche Tugend seyn. Die Bürgertugend müssen in einem guten Staat alle Bürger haben, denn haben sie diese, so wird er gewiß gut seyn; aber die Menschentugend können sie nicht alle haben, wenn man nicht einen Staat von lauter guten Menschen voraus setzen will. [26])

Ferner, ein jeder Staat muß aus ungleichen Theilen bestehen. So besteht auch das Thier aus Seele und Leib; die Seele aus Verstand und Willen; das Haus aus Mann und Weib; das Hauswesen aus Herr und Knecht. Da nun der Staat aus allen diesen, und über dies noch aus so manchen andern unähnlichen Theilen besteht; wie sollen alle die Bürger desselben eine und die nämliche Tugend haben? So wenig als der Chor=Führer und der Tänzer! [27])

26) Wenn ich diesen zweyten Beweis, der allerdings ein wenig verwirrt ausgedruckt ist, recht verstehe; so läuft er dahin aus: Es ist möglich, daß ein Staat vollkommen sey. Und das wird er, wenn ein Jeder die Bürgertugend, die darin besteht, daß ein Jeder thue, was dem Staat gemäß ist, beobachtet. Wäre nun diese Bürgertugend auch Menschentugend, so müßte es möglich seyn, daß ein Staat aus lauter guten Menschen bestehe. Das ist aber unmöglich. Weil nun jenes möglich, dieses unmöglich ist, so müssen Bürgertugend und Menschentugend verschieden seyn.

Dieses Argument beweis't zu viel, also Nichts. Da A. am Schluß dieses Abschnitts sich einen Staat denkt, in welchem Menschentugend und Bürgertugend einerley Tugend seyn können; so widerlegt er dadurch das selbst, was er hier sagt. Der Fehler liegt darin, daß er hier keine Tugend in dem Gehorsam anerkennen will, am Schluß aber den Gehorsam zu der Menschentugend zählt.

27) Dieses Argument ist in keinem Betracht richtig. Nach A.

Es ist also klar, daß, überhaupt betrachtet, die Bürgertugend und die Menschentugend nicht die nämliche Tugend sind.

Sollten aber nicht doch in Einigem die Bürgertugend und die Menschentugend einerley Tugend seyn? [28])

Ich erkläre dieses so: Der rechtschaffene Regent ist gut und hat Klugheit, der Staatsmann muß Klugheit haben. Viele rathen deßwegen, daß der, welcher zum Regiment bestimmt ist, gleich anfangs anders erzogen werden müsse. Und so sehen wir auch, daß die königlichen Kinder vornehmlich zum Kriegswesen erzogen und in der Reitkunst unterrichtet und geübt werden. In dem Sinn sagt auch Euripides:

Nicht mit zierlicher Rede, was frommet dem Staate? [29])

Ethik und nach der gesunden Vernunft richtet sich jede Tugend des Menschen nach seinen Verhältnissen. So hat A. oben im 14ten Abschn. des ersten Buchs selbst anerkannt, daß Frau, Kind und Knecht der Menschentugend fähig sind. Also mag der Staat aus noch so vielen verschiedenen Theilen bestehen; so folgt daraus doch gar nicht, daß nicht Jeder, in seinem Verhältniß, tugendhaft seyn könne, als Mensch und als Bürger.

28) Conring vermuthet hier eine Lücke, und ich traute ihm nicht ganz zu widersprechen, weil A. in dem Folgenden ohne allen Beweis annimmt, daß der Regent vollständige Menschentugend haben könne und haben müsse. Dieser Satz hängt aber doch mit dem vorigen so weit zusammen, daß der Regent, was er thut und ordnet, mit voller Einsicht und freyer Wahl thue, also unter den ersten Bedingnissen der vollständigen Menschentugend.

29) Diese Stelle ist aus einem verlornen Stück des Euripides, Aeolus genannt, entlehnt. Stobäus hat dieses Fragment erhalten, und es ist unter den Musgravischen Fragmenten aus diesem Trauerspiel das siebente; die ganze Stelle ist folgende:

wobey er auf die Regenten-Erziehung zu deuten scheint. Da nun der gute Regent auf eben die Art tugendhaft ist, wie der gute Mensch es ist; und da der, der regiert, so gut als der, welcher gehorcht, Bürger ist: 30) so kann nicht allgemein gesagt werden, daß die Tugend des Bürgers und die Tugend des Menschen einerley seyen, sondern nur, daß sie in einigen Bürgern die nämliche seyn können; denn das ist klar, daß der Regent und der Bürger nicht einerley Tugend haben. 31)

Λαμπροὶ δ᾽ ἐν αἰχμαῖς Ἄρεος ἔντε συλλόγοις,
Μή μοι τὰ κόμψα ποικίλοι γενοίατο,
Ἀλλ᾽ ὧν πόλει δεῖ, μεγάλα βουλεύοντες εὖ.

Weise Männer im Rath, und Helden im blutigen Schlachtfeld,
Tändelt mir nicht mit zierlicher Rede: Was frommet dem Staate?
Rathet mit männlichem Sinn: Das Große!

30) Die Worte: der regiert, so gut, als der, habe ich eingeschoben. Ich glaube, im Griechischen ist entweder ὁ ἄρχων ausgelassen, oder, statt ὁ ἀρχόμενος ist ὁ ἄρχων zu lesen. Denn die ganze Bemerkung beruht darauf, daß der Regent auch Bürger sey, folglich daß auch er neben der Menschentugend auch Bürgertugend haben müsse.

31) Die Stärke des Schlusses liegt also darin: Der Regent hat eine andere Tugend, als der Untergebene; der Regent vereinigt beyde Tugenden, die Bürgertugend und die Menschentugend, wenn er ein guter Regent ist: der Bürger hat also Eine allein nöthig, um gut zu seyn; denn müßte er auch beyde haben, so wären seine Tugend und die Regenten-Tugend einerley. Dieser Satz ist aber auf alle Weise falsch. Denn es ist hier nicht die Rede von specifisch-einerley Tugenden, sondern von den Grundsätzen der Tugend, die Jeder in seinem Verhältniß zu beobachten hat. Und hierauf kommt A. selbst nahe an dem Schluß dieses Abschnitts zurück.

In dieser Rücksicht sagt vielleicht Jason: er würde sehr elend seyn, wenn er nicht regieren könnte; nämlich Jason wußte nicht als Privat-Mann zu leben. [32])

Viele halten es nun für schön, wenn man so wohl zu regieren als zu gehorchen weiß; [33]) und sie sagen, darin bestehe eben die Tugend eines guten Bürgers, daß er beydes wohl verstehe. Wenn wir nun auch sagten: die Menschentugend ist die Regenten-Tugend, und zugäben, daß die Tugend des Bürgers zugleich die Tugend des Regenten und des Untergebenen begreife; so würden dann doch beyde nicht auf einerley Weise schön und löblich seyn. [34])

32) Wahrscheinlich der bekannte Tyrann von Pherä, welcher um diese Zeit herum eine große Tyrannen-Rolle in Thessalien und Griechenland gespielt hatte.

33) Eine bekannte Maxime des Plato und der Pythagoräischen Politiker. Hier vermuthet Conring wieder eine Lücke, aber mich dünkt, ohne Grund, indem dieser Satz und der folgende wohl zusammen hängen. Er glaubt, Aristoteles würde den Satz bewiesen haben, dessen er gedenkt. Das brauchte er aber nicht, da er ihn nur als fremde Meinung anführt.

Uebrigens scheint sich A. von hier an nur mehr zu verwirren; und um sich zu helfen, nimmt er nun auch an, daß der Gehorsam in vielen Fällen mit in die Classe der Menschentugenden gehöre.

34) Ich sehe diese Stelle an als Widerlegung des eben angeführten Einwurfs. Wenn nämlich, will A. sagen, Regent und Untergebener, Beyde, die Kunst, zu regieren, und die Kunst, zu gehorchen, lernen müssen, und wenn die Kunst, zu regieren, die Menschentugend und die Bürgertugend begreift; so könnte man sagen: es muß also auch der Bürger Menschentugend haben. Dieses will nun A. dadurch widerlegen, daß dann doch beyde diese Tugenden nicht gleich wären, sondern eine besser als die

Wenn es nun aber vielleicht scheint, daß der Regent und der Untergebene beyde diese Tugenden, ob sie gleich verschiedener Art sind, lernen, der Untergebene aber beyde nicht nur lernen, sondern auch besitzen müsse; so wird man doch Folgendes noch dabey in Betrachtung ziehen müssen. 35)

andere. Aber ob eine Tugend besser als die andere ist, davon ist die Rede nicht; sondern davon: ob auch der Untergebene, der in seiner Reihe zur Regierung kommt, schon ehe er dahin kommt, Menschentugend und Bürgertugend haben müsse. In der That ist es mir aber doch wahrscheinlich, daß am Schluß dieser Periode Etwas fehlt. Heinsius hilft sich hier in seiner Umschreibung des Textes mit dem Unterschied zwischen Bürgern, die zum Herrschen, und solchen, die zum Gehorchen geboren sind. Aber an diesen Unterschied hat A. hier gewiß nicht gedacht, weil diese die Kunst, zu herrschen, nicht brauchen. Am Schluß dieses Abschnitts begegnet auch A. dieser Widerlegung selbst, wenn er den Gehorsam auch für Tugend anerkennt, und zugiebt, daß es hier auf das Mehr- oder Weniger-schön nicht ankomme.

35) Dieser Satz ist in dem Griechischen entweder durch seine Kürze, oder durch irgend eine Lücke, oder einen Fehler, bis beynahe zum Widerspruch dunkel. Nicht allein scheint das ἀμφότερα καὶ οὐ ταὐτά widersprechend, sondern das ἐπεὶ schickt sich auf den Nachsatz τοὐντεῦθεν gar nicht. Ich setze dahin, ob statt ἐπεὶ nicht etwa ἕως zu setzen wäre; dann würde die Rede nicht allein in sich, sondern auch mit dem Folgenden zusammen hängen. Das ἀμφότερα καὶ οὐ ταὐτά ließe sich nun wohl noch erklären. Denn daß καὶ oft so viel heißt als obgleich, bemerkt Hoogween, Ed. Sch., p. 376; und dürfte man annehmen, daß statt καὶ zu lesen wäre: κἂν, so würde die Stelle noch deutlicher werden. So wie ich sie übersetze, scheint sie mir wohl zusammen hängend. Das getraue ich mir aber nicht zu entscheiden, ob A. darin Etwas suche, daß er von dem

Eine Art von Regierung ist die Herren-Regierung. Diese äußert sich in den Dingen, welche zum gemeinen Lebensgebrauch gehören. Diese braucht, bey dieser Art von Regierung, der Herr nicht einmahl selbst zu verstehen; sondern es ist genug, wenn er die Dienste, die dahin ihren Bezug haben, zu gebrauchen weiß. Die Dienste selbst sind aber knechtsartig; und unter diesen Diensten verstehe ich Alles, was geschieht, um einem Andern in den Dingen des gemeinen Lebens aufzuwarten. Nun giebt es aber vielerley Arten von Knechten, weil es vielerley Arten solcher Dienstarbeiten giebt, und dazu gehören auch die Handarbeiten; was aber diese sind, versteht man schon aus dem Nahmen, nämlich solche, welche bloß getrieben werden, um sich davon zu nähren. Dahin gehören denn die handwerksmäßigen Künste. Diesen nun haben, eben deßwegen, weil sie knechtsartig sind, die alten Gesetzgeber keinen Theil an dem Regiment gelassen, bis endlich die geringste Classe des Volks so viel Gewalt bekommen hat. Diese Art von Künsten derjenigen, welche unter Herren-Gewalt stehen, soll weder der gute Mensch, noch der Staatsmann, noch der rechtschaffene Bürger lernen, es wäre denn etwa aus Noth, zu seinem eignen Gebrauch. Denn wenn Einer solche Künste anders, und zu seinem Lebensunterhalt treibt, so

Regenten allein fordere, daß er die Tugend des Gehorchens und des Regierens lerne, (μανθάνειν,) von dem Untergebenen, daß er sie wisse und besitze, (ἐπίστασθαι καὶ μετέχειν;) denn der Regent muß, wenn er gleich die Kunst, zu gehorchen, nicht besitzt, doch die Kunst, zu regieren, auch wissen und besitzen. Uebrigens bereitet sich hier A. den Uebergang zur Erklärung seiner Meinung durch eine Episode, die wohl sehr entbehrlich war.

findet der Wechsel, nach welchem Einer bald Knecht, bald Herr würde, nicht Statt. [36]

Aber es giebt eine Art von Regierungswissenschaft, nach welcher man über Freye und seines Gleichen regiert; und das ist eigentlich die Staats-Regierungskunst, welche der lernen muß, der gleich geschickt seyn soll, zu regieren und zu gehorchen. Dahin gehört: zu wissen, was der Anführer der Reiter, und was der Reiter selbst; was der Heerführer, und was der gemeine Soldat; was der Oberste, was der Hauptmann zu wissen nöthig hat. Und in dieser Rücksicht sagt man richtig, daß, wer gut befehlen will, auch müsse gelernt haben, wie man gehorcht. Das sind nun aber zwey Tugenden, die der Art nach verschieden sind. Nun soll der gute Bürger regieren und gehorchen können. Es gehört also zu seiner Tugend beydes: zu wissen, wie man über freye Menschen gebietet, und wie man als freyer Mann gehorcht. Und beydes gehört gewiß auch zu der Tugend des guten Menschen. Wenn man nun aber doch bey dem Regenten eine besondere Art von Gerechtigkeit und von Mäßigung annehmen muß, denn der freye Untergebene hat eine ihm eigne Art dieser Tugenden; so folgt, daß

36) A. wirft hier und an mehrern Orten die Handwerksleute mit den Knechten in Eine Classe. Das thut er aber hier besonders in der Absicht, um zu bemerken, daß auf diese ganze Classe von Bürgern die Maxime von der Kunst, zu herrschen und zu gehorsamen, nicht anzuwenden wäre, daß folglich, selbst nach diesem Einwurf, Bürgertugend und Menschentugend immer sehr verschieden bleiben. Er lös't aber die Hauptfrage so auf, daß sie allerdings auch auf diese Classe anzuwenden ist, wie er sie denn vorhin schon im 14ten Abschn. des ersten Buchs auf die Knechte selbst angewendet hat.

auch ein tugendhafter Mensch, außer der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet, nicht bloß eine einzige Art von Tugend, z. E. nur eine einzige Art von Gerechtigkeit, besitzen soll, sondern daß diese und jede andere zwey Arten begreift, nämlich eine, die der Regent, und eine, die der Untergebene beobachten muß. 37) So ist ja auch das Weib anders keusch, anders muthig in ihrem Thun, als der Mann. Denn noch immer würde man den Mann für zaghaft halten, der nicht mehr Muth hätte, als das muthigste Weib; und ein Weib würde für unverschämt gehalten werden, wenn sie eben so munter und lebhaft wäre, als ein guter Mann wohl seyn darf. Selbst die Art, Haus zu halten, ist bey dem Weibe von anderer Art, als bey dem Manne. Dieser soll erwerben, jene bloß das Erworbene bewahren.

Die einzige Klugheit ist eine dem Regenten allein eigne Tugend, 38) denn alle andere hat er mit dem Bürger

37) Hier ist es wohl kaum möglich, den Text für vollständig zu halten, denn es ist auf keine Weise bewiesen, daß der Mensch, außer der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet, auch beyde Künste, zu regieren und zu gehorsamen, kennen soll; noch weniger ist der Gedanke, daß der Regent eine andere Art von Gerechtigkeit und Mäßigung habe, als der Unterthan, nur vorbereitet worden. Beyde Sätze sind indessen wahr. Freylich nicht nach dem Begriff des Aristoteles von der vollkommenen Tugend, mit Ausschluß der Tugend des Gehorsams, aber doch nach dem Begriff von der Tugend überhaupt, die, wie ich vorhin schon bemerkt habe, in jedem Verhältniß das thut, was das Beste ist.

38) Da A. in der Ethik die Klugheit allerdings für eine allgemeine Tugend hält, so ist hier dieses Wort, nach der vorliegenden Materie, bloß von der Regierungsklugheit zu verstehen. In wie fern aber A. berechtigt war, diese Tugend von der Tugend

gemein. Und bey dem Untergebenen ist die Klugheit nicht Tugend, sondern die richtige Meinung von den Gegenständen ist in ihm statt dieser Tugend. Denn der Bürger ist ungefähr anzusehen, wie der Flötenmacher; der Regent, wie der Flötenspieler.

Aus diesem Allen ist nun leicht einzusehen, ob die Menschentugend und die Bürgertugend für einerley zu halten sind, oder für verschieden; und in welcher Rücksicht sie jenes sind, oder dieses. 39)

der Bürger auszunehmen, wird in der folgenden Anmerkung deutlich werden.

39) Es muß deßwegen Niemand über den A. zürnen, daß man nicht so deutlich, als er sich vorstellt, einsieht, was er sagt. Denn offenbar ist der Schluß dieses Abschnitts mangelhaft. So viel scheint mir indessen daraus abzunehmen zu seyn, daß A. nun auf Ein Mahl von dem Sinn, den er bisher der vorliegenden Frage gegeben hatte, abgeht, und auch das für Menschentugend gelten läßt, was nur unter Umständen Tugend ist. Der Unterschied, den er zwischen Regenten-Tugend und Untergebenen-Tugend macht, scheint mir dieses deutlich zu beweisen; es wäre denn, daß in den wahrscheinlich verlornen oder verschobenen Stellen dieses Abschnitts eine andere Auflösung dieser Frage liege. Und diese möchte dann vielleicht nach dem Sinn des Philosophen dahin gehen: daß bey allen andern Staatsverfassungen Einer ein sehr guter Bürger seyn könne, wenn er aus Furcht vor der Strafe, Gewohnheit, Dumpfheit, Ehrbegierde, oder sonst einem unlautern Grund, das Gesetz befolge; in dem Staat aber, wo auch der, welcher jetzt gehorcht, künftig regieren sollte, wäre nur der ein guter Bürger, welcher aus Liebe zu der Tugend dem Gesetz gehorche. Denn hätte er diese nicht, so werde er künftig auch nicht gut regieren können. Nur, möchte er etwa gesagt haben, wäre alsdann zwischen der Menschentugend und der Bürgertugend der Unterschied: daß jene

auch Klugheit fordere; diese, nur richtige Meinung. Auf diese Weise scheint es mir, daß A. die vorliegende Frage aufgelös't haben würde. Die Ursache, warum A. diesen Unterschied zwischen Klugheit und richtiger Meinung mache, liegt aber darin: In seiner Ethik unterscheidet er sorgfältig Weisheit und Verstand von der Klugheit. Jene sehen auf die moralischen Verhältnisse und Zwecke im Allgemeinen, diese gehet nur mit der Anwendung auf die besondern Fälle um, (τῶν ἐσχάτων ἐστι.) Da nun diese Anwendung der Gesetze der Moral im Staat allein das Werk des Regenten ist; so bleibt dem freyen Bürger Nichts übrig, als die Meinung, denn sein Verstand ist nicht gebunden, sondern nur die Handlung nach seinem Verstand. Ich habe in der Analyse mich bemüht, den Zusammenhang der Gedanken des Philosophen bey dieser Frage sichtbarer zu machen.

Die Griechischen politischen Philosophen konnten sich nie von der Idee losreißen, welche in der Schule der Pythagoräer gepflanzt und gepflegt wurde, daß die Menschentugend auch Zweck der Politik wäre. Ihre Staaten waren klein, sie wurden meist aristokratisch oder demokratisch regiert, und hatten immer, eben weil viele kleine unabhängige Staaten auf engen Bezirken beysammen lagen, die Waffen in der Hand. Alles dieses machte ihnen eine Menge von Tugenden, die zu der persönlichen Tapferkeit gehören, nöthig, und die Folgen vieler Laster weit fühlbarer, als sie in großen Staaten sind. So wie sie aber wohl bemerken mußten, daß die eigentliche wahre Tugend, die, wie selbst A. sie in seiner Ethik dargestellt hat, volle Einsicht, Ueberlegung und Entschluß nach dieser fordert, in dem, was auf den Staat Bezug hat, nur so weit möglich ist, daß der Gehorsam selbst Tugend, das ist: mit Einsicht freywillig, werde, weil das Gesetz an die Stelle von allem Andern tritt; und wie sie merkten, daß selbst die vollständige Tugend des Gehorsams auch nicht von allen Bürgern zu hoffen ist: so trachteten sie immer nur darnach, durch Anstalten die Tugend mehr zur Gewohnheit, als zu einem Werk des durch den Verstand geleiteten Entschlusses zu machen. Weil nun aber alle diejenigen, welche sich mit mechanischen und knechtsartigen Arbeiten,

um ihr Brot zu verdienen, beschäftigen, weder diese Anstalten benutzen konnten, die ihnen ihre ganze Zeit weggenommen hätten, noch viel weniger im Stand waren, ihren Verstand genugsam auszubilden, um die vollständige Tugend aus überlegter Wahl zu üben; so schlossen sie diese meist von dem eigentlichen Staatskörper aus, und sahen nur diejenigen für Glieder desselben an, welche einer so vollständigen Tugend fähig waren, daß sie als Regenten den Staat auf seine moralischen Zwecke führen konnten, und als gehorchende Untergebene mit tugendhaftem Gehorsam sich dahin lenken ließen.

In dieser Gesinnung erklärten sie, wie auch A. selbst thut, die Politik nicht allein für Theil, sondern für den erhabensten Theil der Moral; und in dem Fortgang dieses Werks wird man deutlich sehen, daß A. selbst auch ganz voll von dieser Idee gewesen ist, ob man gleich nicht richtig urtheilen kann, wie weit er dieses Ideal verfolgt hat.

Andere von dem Sinn der Peripatetiker sehr abweichende Begriffe von der Tugend und eine lange Reihe von Erfahrungen haben endlich die Philosophen selbst überzeugt, daß die Politik, sogar auch in republikanischen Staaten, so weit sie den bürgerlichen Gehorsam betrifft, unabhängig von der Moral gemacht werden müsse; und Montesquieu, der einzige Mann, der vielleicht im Stand gewesen wäre, den unglücklichen Franzosen eine Constitution zu geben, weil er die große Kunst verstand, die kleinsten Details immer in einem großen Gesichtspunct zusammen zu fassen, dieser einzige politische Philosoph der jüngsten Zeiten, sah sich deßwegen genöthigt, eine besondere Art von Tugend, nämlich die politische Tugend, anzunehmen, die er bloß in die Liebe zum Vaterland setzt, ohne dabey an irgend einen moralischen Zweck, weder des Vaterlandes noch dieser Liebe, zu denken. Wenn man nun aber diesen Begriff auf die von dem A. aufgeworfene Frage anwendet, so wird er dieselbe völlig erschöpfen. Denn nach diesem Begriff ist es klar, daß jeder Bürger des Staats ein sehr guter Bürger seyn könne, ohne ein moralisch-guter Mensch zu seyn. Die andere Frage: ob ein Staat ein guter Staat seyn könne, ohne die mora-

lische Tugend zu besitzen, — auf welcher Plato's ganze Republik beruht, beantwortet A. in dem 7ten B. seiner Politik. Und die dritte, vielleicht die wichtigste: wie weit die bürgerliche Tugend die moralische beschränken könne, berührt Aristoteles gar nicht. Socrates hingegen wollte, wie es mir scheint, durch seinen Tod sie dahin auflösen, daß, wenn das positive Gesetz mir Etwas auflegt, das auch in meinem Verhältniß zum Staat meinem Moral-Gesetz zuwider ist, ich diesem treu bleiben, hingegen auch Alles dulden müsse, was jenes Gesetz in solchen Fällen verordnet. Und in dem Geist läßt auch Sophocles die Thebanische Antigone dem Creon antworten: Ich muß länger bey den Gestorbenen seyn, als bey Euch! — Auch glaube ich, daß auf diesem Weg allein sich ein Band zwischen der ächten moralischen und der Bürgertugend finden läßt.

Mir scheint überhaupt, daß, ehe man die von A. aufgeworfene Frage allgemein beantworten kann, man erst die zwey ersten Fragen, welche ich in der 21sten Anmerkung dieses Abschnitts angegeben habe, beantworten, und sonderlich den Begriff fest setzen muß, was man einen guten Bürger nenne. Meiner Meinung nach ist, wie auch Socrates dachte, der ein sehr guter Bürger, welcher da, wo die Weisheit seines reinen Gewissens ihm keine höhern Pflichten vorschreibt, dem Gesetz des Staats treu gehorcht, in andern Fällen aber den höhern Pflichten anhängt, und dagegen leidet, was der Staat in diesem Fall droht. Wer so denkt, wird z. B. die Declamationen gegen die ersten Christen, welche Gibbon neulich so schielend nachbetete, noch für leerer halten, als Declamationen, und erkennen, daß in allen Staaten ein tugendhafter Mann immer ein guter Bürger, ein guter Bürger aber nicht nothwendig ein tugendhafter Mensch seyn müsse. Wer aber glaubt, daß die Menschentugend den Bürger verbinde, Alles, Religion, Tugend und Gewissen, dem Staat aufzuopfern; der wird beyde Tugenden immer beysammen finden. Und wer endlich dafür hält, daß der kein guter Bürger sey, der nicht dem Staat zu Liebe höhere wahre Pflichten verletzen will; der wird, wie A., nur da beyde Tugenden vereinigt finden, wo der Staat überhaupt nach morali-

Fünfter Abschnitt.

Inhalt.

In diesem Abschnitt wird so wohl die Frage, welche in dem vorigen Abschnitt aufgeworfen worden ist, als auch das, was über den Staatsbürger im ersten Abschnitt dieses Buchs gesagt wurde, näher bestimmt, und behauptet, daß, weil in einigen Staatsverfassungen die Handwerker und Tagelöhner von der Regierung ausgeschlossen würden, in diesen dergleichen Leute keine Staatsbürger im engsten Sinn wären, daß aber eben deßwegen in solchen Staaten die Menschentugend und die Bürgertugend bey denen, die zu der Regierung gelangen könnten, nicht verschieden wären, wogegen da, wo Alle Theil am Regiment haben, Alle zwar Staatsbürger wären, aber die Bürgertugend und Menschentugend doch nicht bey Allen zusammen stimmen könnten.

Aber in Ansehung des Staatsbürgers ist nun noch die Frage übrig: ob, wenn das zum Character des Staatsbürgers gehört, daß er Antheil an dem Regiment habe, auch die Handwerksleute zu diesen Staatsbürgern gehören sollen. Denn sind diese, wenn sie gleich an der Regierung keinen Antheil haben, doch für Staatsbürger zu halten; so haben nicht alle Bürger einerley Tugend, weil auch diese

schen Zwecken handelt, und der Bürger diese so einsieht und so liebt, daß er diesen Staat auch auf diese Zwecke führen würde, wenn er zu der Regierung gelangete. Die Frage: ob, wer aus Furcht und Zwang dem Staatsgesetz gehorcht, ich sage nicht, ein tugendhafter Mensch, sondern ob er nur ein guter Bürger wäre, — wird wohl Niemand im Ernst aufwerfen.

Bürger sind: sind sie aber nicht Staatsbürger; wo sollen wir sie, da wir sie doch nicht für bloße Schutzverwandte und Insassen ansehen können; hinsetzen? 40) Oder

40) Die Schwierigkeiten, die A. in diesem Abschnitt sich in den Weg legt, beruhen auf diesen drey Sätzen, welche man nie aus den Augen verlieren darf, um den Philosophen zu verstehen:

1. Nur derjenige kann zugleich die Bürgertugend und die Menschentugend haben, der wechselsweise oder zugleich regiert und gehorsamt.
2. Auch ist nur der allein ein wahrer Staatsbürger.
3. Handwerksleute und Tagelöhner können sich nie zu der vollständigen Tugend erheben, auch wenn sie wirkliche Staatsbürger sind. — Also können in einem solchen Staat Menschentugend und Bürgertugend nicht einerley Tugend seyn. An einem andern Ort in dem Lauf dieses Werks giebt A. zu, daß dergleichen Leute in manchen Rücksichten tugendhaft handeln können; aber absolut, vollständig tugendhaft können sie, nach ihm, niemahls seyn. Dieser übertriebene Begriff von der Tugend beruht, außer dem, was ich vorhin schon bemerkt habe, auch auf der Idee, daß keine Handlung tugendhaft wäre, die nicht um der Sache willen geschieht. Da nun diese Leute so vieles aus Zwang oder um des Lohns willen thun, so schienen sie den alten Philosophen meist der Tugend nicht fähig. Außer dem aber glaubten sie auch, daß mechanische Arbeiten den Leib und den Geist brächen und zu Handlungen der Tugend überhaupt, und der Kriegstugenden insbesondere, unfähig machten. Wahrscheinlich hat der Ekel vor den übeln Folgen einer vollständigen Demokratie, und die Anhänglichkeit an ein Ideal eines vollkommenen Staats, vielleicht nicht selten der kriegerische Geist ihrer Nationen, die politischen Philosophen zu diesen strengen Grundsätzen verleitet. Denn sie hätten außer dem wohl nicht übersehen

sollte es in diesem Betracht nicht doch vielleicht weniger unschicklich scheinen, wenn man sie zu der letzten Classe zählte? Denn so sind ja auch die Knechte und die Freygelassenen Glieder des Staats, ohne irgend eine Theilnahme am Regiment; und es wird wohl Niemand behaupten wollen, daß alle die, ohne welche ein Staat nicht bestehen kann, nothwendig Staatsbürger seyn müßten. [41] Die Kinder sind es ja auch nicht in eben der Maaße wie die Männer. Denn diese sind in allen Rücksichten Bürger; jene sind es nur, in so fern sie dereinst ihr volles Recht erhalten. Sie sind Bürger, aber nicht vollkommene Bürger.

können, daß jeder Mensch ein gedoppeltes Leben führt: eins, das ihn in die kleinlichen Sorgen des Lebens verwickelt, welches in allen Lagen des Lebens dem mechanischen Handwerkswesen sehr ähnlich, oft noch schlimmer ist; und eins, das er nur für seine Seele führt. Wer dieses Leben durch jenes nicht verderben läßt, kann tugendhaft seyn, er sey Sclave wie Epictet, oder König wie Marc Aurel.

Ich habe geglaubt, diese Bemerkung hier machen zu müssen, weil der Grundsatz, von dem A. hier ausgeht, noch viel häufiger unter allen Gestaltem wieder vorkommt; und es scheint mir auch wichtig, zu sorgen, daß in dem zu unsrer Zeit ziemlich allgemeinen Kampf zwischen den demokratischen und den aristokratischen Grundsätzen der Mensch nicht verloren werde. Er allein ist der Zweck und die Triebfeder der Staaten, und er heißt weder Aristokrat noch Demokrat, sondern das sind nur Nahmen für seine Maske.

41) Ueber diesen Unterschied zwischen Glied, aus welchem der Staat besteht, und Theil, ohne welchen der Staat nicht bestehen kann, breitet sich A. in dem Folgenden noch weiter aus.

In einigen Staatsverfassungen in den ältern Zeiten wurden auch die Handwerksleute angesehen wie Knechte oder Fremde, und noch sind viele von diesen nicht besser. Auch wird wenigstens eine vollkommen gut eingerichtete Staatsverfassung nie dem Handwerksmann das volle Recht der Staatsbürgerschaft geben. 42)

Wo aber der Handwerksmann auch Staatsbürger ist, da kann man nicht sagen, daß die Bürgertugend, von welcher wir gesprochen haben, allen Staatsbürgern zu-

42) Es ist vorhin schon bemerkt worden, daß zu Solons Zeiten die vierte Classe seiner Bürger nicht zu eigentlichen Staatsämtern gelangen konnte, und daß erst nach dem Persischen Krieg sie auch selbst zu Archonten-Stellen zugelassen wurde. Solon gab aber doch die Gerichte und das Recht, in der Volksversammlung zu stimmen, allen Bürgern ohne Unterschied. Ob nun gleich A. dieses vorhin, als er von dieser Einrichtung des Solon in dem 12ten K. des 2ten B. gesprochen hat, für gut hielt; so scheint er eine solche Einrichtung doch hier zu mißbilligen, denn diese beyden Rechte characterisiren, nach ihm, den Staatsbürger. Uebrigens ist bekannt, daß die Athenienser, wo sie konnten, ihre Demokratie, die Lacedämonier eine Aristokratie einführten; das geschah aber, wie A. in dem Folgenden selbst bemerkt, nicht, weil sie glaubten, daß dieses den Staaten nützlich wäre, sondern weil sie auf diese Art ihren Einfluß auf dieselben am besten behaupten zu können hofften. Die Franzosen scheinen mir in den von ihnen überschwemmten Ländern eine ähnliche Politik im Auge zu haben, wenn sie nicht vielleicht nur nach dem Trost ringen, mehrere Gesellen ihres Elendes zu haben, oder, in dem Geist der Orientalen, politische Wildnisse um sich herum legen wollen, damit diese ihre Grenzen decken.

komme. Nicht einmahl alle Freygeborne haben sie in einem solchen Staat, sondern nur die, welche nicht ihr Brot mit Handarbeit verdienen müssen. Unter denen aber, die in dem Fall sind, daß sie das müssen, wird man dann den Unterschied zu machen haben, daß solche Leute dann Knechte heißen, wenn sie nur für diesen oder jenen arbeiten, Handwerksbürger aber, oder Theten, wenn sie insgemein dem arbeiten, der sie bezahlt.

Und nun wird aus diesem leicht zu begreifen seyn, wie wir diese Leute ansehen sollen. An sich ist die Sache schon klar, und was wir darüber gesagt haben, macht sie noch deutlicher. Denn wenn es vielerley verschiedene Staatsverfassungen giebt, so giebt es auch mehrere Arten der Staatsbürger; und zwar äußert sich die Verschiedenheit derselben am meisten unter den Staatsbürgern, die keinen Theil am Regiment haben, sondern immer nur gehorchen müssen. Daher kann es denn oft kommen, daß in der einen dieser Verfassungen der Handwerksmann und der freye Tagelöhner für einen Staatsbürger geachtet werden müssen, wogegen eben dieselben dieses Vorrecht in einer andern unmöglich haben können.

Von der letztern Art wäre zum Beyspiel eine aristokratische Staatsverfassung, in welcher das Recht, am Staatsregiment Theil zu nehmen, nur nach dem Verdienst und dem eigenthümlichen Werth der Tugend ausgetheilt würde. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß ein Mann, dessen Leben und Unterhalt von dem Handwerksgewinn und Tagelöhnerlohn abhängt, diesen Werth und dieses Verdienst haben sollte.

In einer Oligarchie kann aber ein Armer, ein Thete, noch weniger Platz im Regiment haben, denn diese Stel-

len hängen von dem Vermögen ab. Ein Handwerksmann hingegen kann da eher einen solchen Platz hoffen, denn sein Gewerbe hilft ihm oft zum Reichthum.

So war zum Beyspiel in Theben ein Gesetz, daß Einer keinen Theil am Staats-Regiment haben konnte, wenn er nicht zehn Jahre ohne Gewerbe und Handel gelebt hatte.43)

Wiederum können hingegen in andern Staaten sogar Fremde, selbst nach den Staats-Grundgesetzen, zu einem Antheil am Regiment gelangen: denn in mehrern Demokratien kann Einer, wenn nur seine Mutter eine Bürgerinn war, auf das volle Bürgerrecht ansprechen; ja, sogar uneheliche Kinder können auf diese Weise in einigen Staaten Bürger werden.

Oft aber, wenn dergleichen Bürger nur aufgenommen werden, um einen Mangel an eingebornen Bürgern zu ersetzen, — denn das geschieht auch wohl, wenn der Bürger zu wenig werden, — haben die Staaten, so bald diesem Mangel abgeholfen war, auch hierin wieder nach und nach Einschränkungen gemacht,44) und bald die Kinder, deren

43) Wenn dieses Gesetz je in Theben eingeführt war, so muß es zu der Zeit seiner Aristokratie Platz gefunden haben. Es war aber ein sehr gutes Gesetz für einen solchen Staat. Denn wenn weder Reichthum noch Verdienst dem Bürger Zutritt zu einer höhern Classe geben kann; dann wird der Unterschied der Stände, zumahl in kleinern Staaten, zu lästig. So erhielt sich Rom nur dadurch so lange, daß die Patricier endlich den Plebejern verstatteten, zu allen Staatsämtern zu gelangen.

44) Hier vermuthet Conring eine Lücke, weil das ἐπεὶ im Anfang dieser Periode keinen Nachsatz hätte. Allein es hat seinen Bezug auf παραιροῦνται. Denn die Worte: διὰ γὰρ - - -

Vater oder Mutter in der Knechtschaft stand, bald diejenigen, welche nur von der Mutterseite bürgerlich waren, ausgeschlossen, bald eine bürgerliche Geburt von beyden Banden erfordert.

Bey einer so großen Verschiedenheit der Staatsbürgerrechte bleibt es dann immer gewiß, daß der im engsten Sinn ein Staatsbürger ist, [45]) der Theil an den Staatsämtern haben kann. Deßwegen läßt auch Homer den Achill sagen, Agamemnon gehe mit ihm um, wie mit einem ehrlosen Vagabunden; [46]) denn wer einen solchen Antheil an der Regierung nicht haben kann, ist nicht besser als ein Insasse. Läßt sich aber das Recht, zu solchen Stellen zu gelangen, irgend wo nicht genau bestimmen; so ist das ein Beweis, daß in einem solchen Staat, durch irgend eine Hinterlist, dieser Bürger-Character so schwankend gemacht worden ist.

Nehme ich nun dieses Alles zusammen, so erhellet, daß die Frage: ob die Tugend der Menschen und die Tugend des Bürgers einerley oder von einander verschieden seyen, nach der Verschiedenheit der Staatsverfassungen auch verschieden zu beantworten ist. In einigen kommen sie wirklich beyde mit einander überein, in einigen nicht, in

νόμοις, gehören in eine Parenthese, und das δὲ bey ὄχλου gehört wohl nicht in den Text.

45) μάλιστα πολίτης. Er ist am meisten Staatsbürger. Dieses erklärt das, was vorhin in dem ersten A. dieses Buchs zu allgemein gesagt worden ist.

46) Im 644sten V. des 9ten B. der Iliade. Diese Anspielungen auf Homerische Verse sind, wie hier, oft sehr gezwungen; denn ein Vagabunde und ein Insasse sind sehr verschieden.

einigen stimmen sie nur bey einigen Bürgern zusammen, und nicht bey allen, nämlich nur in den Bürgern, welche, sey es nun allein oder mit andern, entweder wirklich Theil am Staats-Regiment haben, oder doch dazu wenigstens berechtigt sind.

Sechster Abschnitt.

Inhalt.

In diesem Abschnitt bahnt sich nun der Philosoph den Weg, die verschiedenen Staatsformen aus einander zu setzen. Er bemerkt, daß die Menschen sich zwar oft, bloß um zu leben, in Gesellschaften vereinigen, daß aber dieses nicht das ächte Staatsverhältniß wäre, indem dasselbe mit dem, nicht von der Natur gebilligten, Verhältniß einer Knechtschaft überein komme, wo der Herr nur für sich sorge; es müsse mehr nach dem Familienverhältniß gerichtet werden, wo das gemeine Beste der ganzen Familie auch Zweck des Regenten der Haushaltung ist. Und das sey demnach die einzig-rechte und gerechte Staatsverfassung, welche auf diesen gemeinen Zweck gerichtet wäre.

Da nun dieses untersucht worden ist, so müssen wir ferner sehen: ob es überhaupt nur Eine Staatsverfassung gebe, oder ob man mehrere annehmen könne: und lassen sich mehrere denken; wie dann diese Verfassungen beschaffen sind, wie viel ihrer seyn können, und worin ihr Unterschied bestehen mag.

Eine Staatsverfassung ist nichts anderes als die Ordnung, nach welcher alle Staatsverwaltungs-Aemter, und

sonderlich das höchste Amt des Regenten, eingerichtet ist. Dieses Regenten-Amt aber ist das, welches den ganzen Staat lenkt und zusammen hält, also eigentlich der Staat selbst; nämlich z. B. in der Demokratie das Volk, in der Oligarchie die Oligarchen-Zunft: und wenn es noch andere Arten von Staatsverfassungen giebt, immer eben so der Theil der bürgerlichen Gesellschaft, von welchem die Leitung und die Wirksamkeit des Ganzen abhängt.

Vor allen Dingen müssen wir, um die vorliegende Frage zu entscheiden, den letzten Zweck der bürgerlichen Gesellschaft aufsuchen, und sehen: auf wie vielerley Arten der Mensch und das ganze gesellige Leben regiert werden können.

Ich habe vorhin schon, als ich von der Haushaltungskunst und von dem Verhältniß der Hausherrschaft sprach, bemerkt, daß der Mensch von Natur zur bürgerlichen Gesellschaft geschaffen ist. Eben wegen dieser Anlage nun vereinigen sich zwar auch die Menschen selbst dann mit einander, wenn sie gleich Einer des Andern Hülfe nicht gerade nöthig haben. Die gewöhnliche Veranlassung zur Geselligkeit ist aber immer das Bedürfniß fremder Hülfe, die Jeder nöthig hat, um nach seiner Art sich das Leben so angenehm zu machen, als möglich ist. Und diesen Zweck hat ein Jeder so wohl in der Gesellschaft als außer ihr.

Oft treten die Menschen auch nur, um ihr Leben zu erhalten, in Gesellschaften zusammen, weil das Leben allein vielleicht schon etwas Gutes ist. Auch unterhalten sie bloß um des Lebens willen die bürgerliche Gesellschaft oft, wenigstens so lange, als diese ihnen das Leben selbst nicht unerträglich macht. Denn wir sehen alle Tage, daß die Menschen vieles ausstehen, bloß um ihr Leben zu erhal-

ten, so daß es scheint, die Natur habe selbst in den bloßen Genuß des Lebens schon eine Art von Wohlseyn und Glückseligkeit gelegt.

Von den verschiedenen Formen dieser bürgerlichen Gesellschaft brauche ich nicht viel zu sagen, denn in meinen exoterischen Vorträgen habe ich schon die Natur und das Wesen einer jeden angegeben. 47)

47) Daß Aristoteles selbst einige seiner Schriften acroamatisch, andere exoterisch nennt, ist eben so bekannt, als daß unter den Alten Cicero, Plutarch, Gellius und Mehrere diesen Unterschied anerkennen. Welche Schriften desselben aber zu jener oder zu dieser Classe gehören, ist unbekannt und sehr streitig: indem Einige, wie auch noch neulich Herr Hofr. Tiedemann, bloß diejenigen Schriften des Aristoteles, welche die Speculation und die zum Organon gehörigen Materien enthalten, für acroamatisch ausgeben, und alle andere, also auch die practischen, für exoterisch halten; wogegen Andere alle die Werke des Aristoteles, in welchen er sich eines philosophischen Vortrags bedient, folglich auch die Ethik und die Politik, acroamatisch nennen. Mir scheint, aus der Bedeutung des Worts zu schließen, am wahrscheinlichsten, daß A. diejenigen Bücher, welche den Unterricht enthalten, den er seinen Schülern in seinen Lehrstunden gab, alle acroamatisch nennt, diejenigen, welche er außer dem schrieb, exoterisch. Diese Meinung löset indessen nur die Bedeutung der Wörter auf, und führt uns nicht auf Spuren, durch welche wir seine Schriften noch unterscheiden könnten. Die Stelle, wo Plutarch, (im Leben des Alexander, K. 7,) erzählt, daß Alexander nicht nur in der ethischen und politischen, sondern auch in der geheimern acroamatischen Philosophie unterrichtet worden wäre, ist zwar für die erstere Meinung günstig, aber der letztern nicht zuwider. Denn der Unterricht, den A. dem Macedonischen Prinzen gab, ist wohl schwer mit dem zu vergleichen, den er der Atheniensischen Ju-

Der Despotismus sollte zwar in der That, wenn er bloß zwischen denjenigen Platz fände, welche die Natur

gend gegeben hat. Hingegen scheint mir das die letztere Meinung zu begründen, daß Aristoteles in der Ethik nicht allein selbst sagt, daß diese Wissenschaft für Männer, nicht für Jünglinge, wäre, dergleichen doch die meisten seiner Zuhörer waren; sondern es werden auch diese Bücher allgemein als ein für den Sohn des Aristoteles bestimmtes Werk angesehen, dem zu Gefallen sie allein geschrieben worden wären. Die Politik war aber nur, wie man sagt, eine Fortsetzung der Ethik. Ich glaube also, daß bey weitem nicht Alles, was von A. geschrieben worden ist, in seinem mündlichen Vortrag, weder in den Morgenstunden noch in den Abendstunden, vorgetragen worden ist. Da nun das Wort: acroamatisch, sich allerdings auf einen solchen mündlichen Vortrag bezieht; so scheint mir diese Erklärung nicht allein die wahrscheinlichste, sondern ich vermuthe auch, daß die beyden Werke, die Ethik und die Politik, nicht für acroamatisch zu halten sind. Denn daß in denselben auch bisweilen philosophirt wird, ist wohl nicht anders möglich. In dieser Meinung nun glaube ich, daß A. hier auf die Stelle im 12ten Abschn. des 8ten B. der Ethik zielt. Und da der Philosoph sich hier bloß auf dieselbe beruft, so halte ich es für schicklich, sie hier beyzufügen. Er sagt daselbst: „Es „giebt drey Arten von Staatsverfassungen; und eben so viel „Abarten derselben, die wie Krankheiten von jenen anzusehen „sind. Die drey ächten Staatsformen sind: Das Königsthum oder die Monarchie; die Aristokratie; und die dritte, „welche nach dem Maaß der Schätzung Timokratie genannt „werden sollte, die man aber gewöhnlich Staat im engsten „Sinn nennt. Die beste von diesen ist die Monarchie, die „schlechteste die Timokratie. Eine Abart von der Monarchie „ist die Tyranney. Beyde sind Alleinherrschaften, aber sie „sind sehr von einander verschieden. Denn der Tyrann setzt „sein eignes Wohl zum Zweck des Staats; der König aber

selbst zur Herrschaft und zur Knechtschaft geschaffen hat, auch beyder Wohl zum Zweck haben; er pflegt aber meist

„hat immer das Wohl des Staats im Auge. Denn der nur „ist König, der selbstgenugsam in sich selbst, und über Al- „les, was man äußerliche Glücksgüter nennt, erhaben ist. Ein „solcher braucht Nichts von außen her zu nehmen, und deßwe- „gen richtet er seine Sorgen nie auf seinen eignen Vortheil, „sondern immer nur auf das Wohl seiner Unterthanen. Wer „nicht so gesinnt ist, der ist nur anzusehen wie ein reicher „Gutsherr. Die Tyranney ist der Monarchie gerade entgegen „gesetzt. Der Tyrann sorgt nur für sich; folglich ist diese „Form die schlechteste. Denn was dem Besten entgegen steht, „ist das Schlechteste. Doch sinkt die Monarchie oft zur Tyran- „ney hinüber, denn diese ist eigentlich eine verdorbene Monar- „chie, und ein nichtswürdiger Monarch wird zum Tyrannen. „Aus der Aristokratie entsteht die Oligarchie durch die „Schlechtheit der Aristokraten, wenn sie von dem, was dem „Staat zukommt, mehr nehmen als ihnen gebührt, und Al- „les, was gut im Staat ist, oder doch das Meiste, sich zu- „eignen, alle Aemter immer mit den Nämlichen besetzen, und „Nichts höher achten, als Reichthum zu erwerben. Wo die- „ses geschieht, da pflegen die Staatsämter nur Wenigen, und „dazu noch den Schlechtesten, zu Theil zu werden, und die Bes- „sern bleiben ausgeschlossen. Die Timokratie artet aus in die „Demokratie, und beyde grenzen nahe an einander. Denn „wenn die Staatsämter nach der Schätzung vergeben werden, „müssen immer Viele an denselben Theil haben, und diese „Vielen werden, weil ihre Schätzung gleich ist, auch einander „gleich seyn wollen. Die Demokratie ist jedoch unter allen „diesen Abarten diejenige, welche am wenigsten schlecht ist, „denn sie weicht nur ein wenig von der Timokratie ab. So „arten denn die Staatsformen aus, und dieser Uebergang auf „die Abarten ist der leichteste und gewöhnlichste. Man kann „eine Aehnlichkeit dieser Formen und eine Art von Ebenbild

nur für das Beste des Herrn besorgt zu seyn, und bekümmert sich nur zufällig um den Knecht, weil denn doch ohne ihn auch kein Herr ist.

„derselben auch in dem Hauswesen beobachten. Die Gesellschaft des Vaters und der Söhne ist ein Bild der monarchischen Verfassung, denn der Vater sorgt für das Wohl der „Kinder. Homer nennt deßwegen den Jupiter einen Vater, „denn die Monarchie ist väterliches Regiment. In Persien ist „aber selbst in dem Hauswesen der Vater schon Despot; denn „die Perser brauchen ihre Kinder wie ihre Knechte, und die „Herren-Gewalt über den Knecht ist despotisch, weil der Herr „den Knecht nur seines eignen Nutzens wegen braucht. Unsre „väterliche Gewalt gleicht also der monarchischen; die Persische, der despotischen. Denn wie die Verhältnisse verschieden „sind; so sind auch die Regierungsarten verschieden."

„Die Regierung im Verhältniß des Mannes zur Frau ist „aristokratisch; denn der Mann hat nur wegen seines vorzüglichen Werthes die Oberherrschaft, und er gebraucht sie nur in „dem, was ihm gebührt, der Frau aber überläßt er, was „ihr zukommt. So wie der Mann sich des ganzen Hauswesens annimmt, entsteht eine Oligarchie, denn alsdann „zieht der Mann mehr an sich, als ihm gehört, und nicht zum „Besten des Ganzen. Bisweilen herrschen die Weiber, wenn „sie etwa dem Mann großes Vermögen zubringen. Aber dann „ist das Haus-Regiment nicht auf die gute Sitte gebaut, sondern es hängt ab von dem Reichthum und der Gewalt, wie „in den Oligarchien."

„Die Gesellschaft der Brüder hat eine Aehnlichkeit mit der „Timokratie; denn Brüder haben gleiche Ansprüche, ausgenommen was etwa der Unterschied des Alters fordert. Und „sind sie im Alter sehr verschieden," (ich glaubte, es sollte heißen: nicht sehr verschieden,) „dann hört die brüderliche Freundschaft auf, und da entsteht eine Demokratie, zumahl in den Familien, die durch kein Oberhaupt mehr zu-

Die Herrschaft zwischen Aeltern und Kindern, und zwischen Mann und Frau, welche man das Haus-Regiment nennt, zielt mehr auf das Beste der Untergebenen, wenigstens immer auf beyder Theile Wohl. Es ist damit wie auch oft in den Künsten, z. B. in der Arzeneykunst und in der Gymnastik, deren Meister ja auch oft zufällig selbst unmittelbarer Zweck ihrer Künste sind. Denn was hindert es, daß der Fechtmeister sich nicht auch zugleich mit seinen Zöglingen in ihren Exercitien übe, so wie der Schiffer ja auch von der Schiffsgesellschaft ist? Wer nun das thut, der hat zwar immer nur das Wohl seiner Untergebenen im Auge; aber indem er sich unter sie mischt, nimmt auch er, so wie sie, zugleich Antheil an dem gemeinen Vortheil seiner Kunst. Denn alsdann wird der Schiffer auch Reisender, und der Fechtmeister Schüler der Uebungen, die seine Zöglinge treiben. [48]

„sammen gehalten werden; denn da sind Alle in Allem gleich. „Auch da ist das der Fall, wo das Familienhaupt zu schwach „ist, und Jeder thun kann, was er will."

Das Uebrige, was A. in der Ethik von diesem Gegenstand sagt, gehört nicht hierher, sondern bezieht sich auf seine Lehre von der Freundschaft zwischen Ungleichen. Wie indessen A. diese in der Ethik vorgetragene Lehre von den Staatsformen in dem Folgenden benutzt, anwendet, ändert und modificirt, wird sich bald zeigen.

48) Dieses Gleichniß von dem Lehrer der Gymnastik, den ich unsrer Sitte wegen Fechtmeister nenne, scheint mir ein wenig gezwungen, weil es von diesem abhängt, ob er Theil an den Uebungen der Zöglinge nehmen will. Vielleicht würde das Gleichniß von dem Chor-Anführer und dem Chor treffender seyn.

Conring vermuthet zwischen diesem Satz und dem folgenden eine Lücke, weil das ἢ Nichts hat, worauf es sich bezieht.

Beynahe so kann man nun auch diejenigen bürgerlichen Gesellschaften ansehen, in welchen die Gleichheit und die durchgehende Gemeinschaft der Stände eingeführt ist, und wo die Regierung unter Allen herum geht.

49) Im Anfang war diese Abwechselung der Regierung, wie es die erste Einrichtung mit sich brachte, Jedem angenehm: denn wenn Einer lange genug für diejenigen gesorgt hatte, welche unter dem Regiment standen; dann war ihm daran gelegen, daß nun auch ein Anderer an die Stelle käme, und auch für ihn und sein Wohl Sorge trüge. Jetzt ist es aber anders. Denn weil die Staatsämter durch ihren Einfluß auf das gemeine Wesen und auch durch sich selbst schon so vortheilhaft zu werden angefangen haben, will nun Keiner sein Amt mehr gern niederlegen; eben als wenn die Oberherrschaft die Leute von allen ihren Krankheiten heilen könnte! Wenigstens bewerben sie sich so um Aemter, als wenn sie das zu hoffen hätten. 50)

Aus diesem kann man also abnehmen, daß nur diejenigen Regierungsformen gut und der Gerechtigkeit, im-

Vielleicht ist πόλις ausgelassen. Der Sinn hängt übrigens wohl zusammen.

49) Auch hier soll nach Conring eine Lücke seyn. Ich vermisse aber Nichts.

50) Hier soll wieder eine Lücke seyn, weil Etwas für offenbar angenommen wird, was nicht bewiesen ist. In dem folgenden Abschnitt wird wohl ein Beweis über diesen Satz gegeben; aber wahr ist es, das hier in diesem keiner enthalten ist, als der, welcher in dem Begriff der Gesellschaft und ihres Zweckes liegt. Aber es ist nicht selten, daß A. Etwas für deutlich erklärt angiebt, das es eben nicht ist.

allgemeinen Sinn dieses Worts, [51]) gemäß sind, welche das gemeine Wohl [52]) zum Endzweck haben; wogegen diejenigen, welche nur dem, der regiert, Vortheil bringen, alle Nichts taugen, und von der geraden Regel der ächten Staatskunst abweichen, weil sie tyrannisch sind. Die Gemeinschaft freyer Menschen ist aber allein ein wahrer Staat.

Siebenter Abschnitt.

Inhalt.

Dieser mit vieler Ordnung und Weisheit geschriebene Abschnitt setzt nun die Regel fest, nach welcher alle gute Staatsverfassungen eingerichtet seyn sollen, und zeigt die Abweichung von derselben. Die Staatsgewalt bestimmt die Form des Staats; das ächte gemeine Wohl bestimmt seinen Zweck. Jene muß entweder Einer, oder sie müssen Mehrere, oder die Menge muß sie haben. Daraus entstehen drey Formen, die alle drey gut sind, wenn sie dem Zweck des gemeinen Besten nachstreben; alle drey bekommen andere Nahmen, und sind Abweichungen, wenn die, welche die Gewalt in Händen haben, ihr Bestes an die Stelle des gemeinen Besten setzen.

Dieses nun voraus gesetzt, wollen wir die verschiedenen Staatsformen herzählen und ihre Character angeben.

51) Das κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον, (im allgemeinen Sinn des Worts: Gerechtigkeit,) scheint mir darauf zu zielen, daß dieses Verhältniß nicht nach den Regeln der Gerechtigkeit in Rücksicht auf das Eigenthum zu bestimmen sey, sondern nach dem Sinn, in welchem die Gerechtigkeit nicht das, was recht ist, sondern das, was gut ist, zum Zweck hat.

52) Dieses Wort: Gemeine Wohl, hat bey dem Arist. nicht

Wir wollen aber von den guten und ordentlichen anfangen, denn wenn man die kennt, wird man auch die Abweichungen der andern von der richtigen Regel aus diesen leicht begreifen.

Der Staat und das, was man den Souverain nennt, sind wirklich eins und dasselbe. Unter Souverain versteht man die Obergewalt in dem Staat. Nun muß aber diese Obergewalt entweder in Einer Person, oder in Mehrern, oder in der Menge liegen. Wo sie aber liegt, wird der Staat gut seyn, so bald sie nur zum Besten des Ganzen wirksam ist; so bald aber diese höchste Staatsgewalt nur denen zu Gute kommt, die sie in Händen haben, es sey das nun Einer, oder Mehrere, oder die Menge, da weicht der Staat ab von seiner richtigen Form. Denn wenn Einige am gemeinen Besten eines Staats keinen Theil haben, so sehe ich nicht, wie sie noch Bürger desselben genannt werden können.

Die erste dieser Formen, wo ein Einziger, welcher der König genannt zu werden pflegt, zum Besten des gemeinen Wesens die Souverainität in Händen hat, nennt man die monarchische Form; die, wo einige Wenige, also mehr als Einer, die Obergewalt haben, heißt die Aristokratie, die Regierung der Besten, entweder weil nur die besten Bürger zu dieser Regierung gewählt werden, oder weil sie nur das Beste des Staats zum Endzweck hat. Der Staat endlich, in wel-

die unbestimmte Bedeutung, welche die Politiker und Gesetzgeber unsrer Zeit manchmahl mit demselben verbinden. In dem Folgenden wird sich zeigen, daß A. darunter verstand: Alles, was den Bürger in den Stand setzt, der Tugend gemäß glücklich zu seyn.

chem die Menge das gemeine Beste des Ganzen besorgt, heißt, mit einem allen Staaten gemeinen Nahmen, der Staat. 53)

Der Unterschied dieser Staaten ereignet sich sehr natürlich so. Es ist begreiflich, daß irgend in einer bürgerlichen Gesellschaft Einer, oder daß Einige einen vorzüglichen Werth haben; aber daß Alle gleich vortrefflich seyn sollten, ist höchstens nur in Ansehung der kriegerischen Tugenden möglich, denn die Kriegsheere bestehen aus dem großen Haufen. Deßwegen sind auch in solchen Staaten die Krieger im Besitz der Obergewalt, und die Regierung kommt in denselben nur denen zu, welche das Recht haben, die Waffen zu tragen. 54)

53) Ich werde dieses Wort in dem engen Sinn künftig jedes Mahl durch Bürgerstaat oder Republik übersetzen.

54) Diese Periode scheint mir ein wenig verworfen oder mangelhaft. Ich finde den Zusammenhang auf folgende Weise: A. will bemerken, wie die drey von ihm für gut erkannten Staatsformen entstehen konnten, nämlich philosophisch, nicht, wie sie entstanden wären, historisch. Er setzt voraus, daß alle gute Staatsformen das gemeine Beste vor Augen hätten. Dieses, denkt er nun, kann nur ein tugendhafter guter Mensch finden. Einen solchen, auch etliche, findet man in jedem Staat wohl, also ist es begreiflich, daß es Monarchien oder Aristokratien giebt. Aber woher entstand die Republik, da es nicht wahrscheinlich ist, daß es viel tugendhafte, viel weniger lauter tugendhafte Bürger gäbe? Ein Fall, oder vielmehr eine Art von Tugenden, sagt er hierauf, giebt es, welche Viele besitzen können. Das sind die Kriegstugenden. In den Staaten also, wo das gemeine Wohl durch Krieg entweder erworben oder bewahrt werden muß, bildeten sich Republiken. Und dieses Argument belegt er dann mit dem Factum, daß in solchen Staaten die Waffenfähigen allein Bürger wären. Daß diese Entstehung der

Abweichungen von diesen drey regelmäßigen Formen sind folgende: Die Tyranney, in Ansehung der Monarchie; die Oligarchie, in Vergleichung mit der Aristokratie; und die Demokratie, gegen den Bürgerstaat. Denn die Tyranney ist eine Monarchie, welche bloß das Wohl des Monarchen zum Endzweck hat; die Oligarchie sieht bloß darauf, was den Reichen und Wohlhabenden nützlich ist; die Demokratie sorgt bloß für den armen Pöbel: keine dieser Afterarten hat das gemeine Beste vor Augen. 55)

verschiedenen Formen auf diese Art richtig angegeben worden wäre, daran ist wohl sehr zu zweifeln; aber so scheinen mir die Gedanken des Aristoteles zusammen zu hängen. Ohne Zweifel hatte A. die Verwandlung der Atheniensischen Republik, nach den Zeiten der Persischen Kriege, im Sinn. Aber es ist gewöhnlich mehr der Zufall, als philosophisches Raisonnement, welcher Staaten gründet und Formen bildet, wie A. auch in der Folge selbst gesteht, und hier soll nur das εὔλογον, (die Vernunftmäßigkeit der angeführten Formen,) angegeben werden.

55) Diese Character der Formen und ihrer Abarten sind in der Stelle aus der Ethik, welche ich in der 47sten Anmerkung übersetzt habe, angegeben, und werden in dem Folgenden noch viel besser entwickelt und modificirt. So wie sie da liegen, fallen sie ganz mit dem Poeten-Urtheil des Pope zusammen, nach welchem der beste Staat der ist, welcher wohl verwaltet wird. In der Philosophie, der Politik, soll aber untersucht werden: in welcher Form die beste Verwaltung zu hoffen ist. In der Analyse gebe ich deßwegen dieser Stelle eine etwas andere Wendung, die sie, wie ich glaube, mehr berichtigt.

Achter Abschnitt.

Inhalt.

Hier wird nur bemerkt, daß es eigentlich bloß zufällig sey, ob in der Oligarchie Wenige, in der Demokratie Viele die Obergewalt haben, und daß vielmehr dort der Reichthum, hier die Armuth das characteristische Zeichen beyder Formen sey.

Wir müssen aber hier noch ein wenig stehen bleiben, und etwas weiter untersuchen: wie denn eigentlich eine jede dieser Abarten beschaffen ist: denn auch das ist nicht ohne Schwierigkeiten; und derjenige, welcher über irgend ein System philosophiren will, muß nicht bey dem stehen bleiben, was etwa hier oder da geschieht, sondern er muß in die eigentlichen Grundsätze selbst eindringen, nach welchen das System geordnet worden ist.

Die Tyranney ist also, wie gesagt, zwar eine Monarchie, aber sie ist eine solche, in welcher nur Einer der Herr des ganzen gemeinen Besten ist. In der Oligarchie sind die Reichen und Vermöglichen die Herren des gemeinen Besten; in der Demokratie aber ist es gerade umgekehrt, denn da wird dieses gemeine Beste das Eigenthum derer, die kein Eigenthum haben.

Nun entsteht, in Ansehung der Definition dieser Staats-Abarten, die Schwierigkeit. In der Demokratie regiert der große Haufe: 56) wie nun, wenn in einem Staat der

56) Alle die Einwürfe, welche der Philosoph sich hier macht, laufen auf die Frage hinaus: ob es der Oligarchie wesentlich sey, daß in ihr die Zahl der Regenten geringe sey; und der Demo-

große Haufe gerade aus lauter Reichen und Wohlhabenden bestünde; würde dann nicht der Staat den Character der Oligarchie verlieren und für demokratisch angesehen werden müssen? Oder, wenn die Oligarchie eine Staatsform ist, in welcher die Wenigen die Obergewalt in Händen haben, und es träfe sich wo, daß die Zahl der Armen zwar die geringste wäre, daß sie aber dennoch die stärksten wären und sich der Staatsgewalt bemächtigt hätten; würde da nicht die Demokratie Oligarchie seyn? Es scheint also, daß

kratie, daß in derselben diese Zahl groß sey. Die Art, wie diese Einwürfe hingestellt werden, giebt ihnen das Ansehen, als ob A. seine Erklärung dieser Formen ändern oder modificiren wollte. Da er aber von der Zahl in der Erklärung dieser beyden Abarten am Schluß des vorigen Abschnitts keine Meldung gethan hat; so scheint er mir hier vielmehr sich deßwegen rechtfertigen, und vielleicht Einiges, was Plato in dem 7ten B. der Republik sagt, oder was sonst Andere von diesen Formen sagen, widerlegen zu wollen. Und dieses war auch wohl ganz an seinem Platz; nur hätte dann noch gesagt werden sollen, in wie fern dann doch diese beyden schlechten Formen Abarten von den guten sind, welche er ihnen vorher entgegen gesetzt hatte. Das Verhältniß zwischen der Aristokratie und der Oligarchie fällt wohl in die Augen, und ist in der bey der 47sten Anmerkung dieses Buchs übersetzten Stelle aus der Ethik noch klärer, wird auch in der Folge ganz erläutert, wenn A. zeigt, wie die Oligarchie dadurch entstehe, daß man Reichthum und Menschenwerth verwechsele. Die Abartung des Bürgerstaats in Demokratie ist aber aus dem, was bisher vorgekommen ist, noch nicht zu entnehmen, sondern sie erscheint erst in der Folge, wenn A. den Bürgerstaat da sucht, wo die Bürger des mittlern Vermögens regieren, noch deutlicher aber aus dem, was Aristoteles in den nächsten Abschnitten über die Gleichheit nach arithmetischem Verhältniß vorträgt.

irgend auf eine Art die Kennzeichen dieser Staatsformen nicht richtig müssen angegeben worden seyn.

Wollte man beyde Character zusammen werfen, und etwa sagen: Das ist eine Oligarchie, wo die Wenigsten und Reichen regieren; und eine Demokratie, wo die Meisten und Armen die Obergewalt haben: so würden wir zwar dieser Schwierigkeit ausweichen, aber wir würden auf eine andere stoßen. Denn was für eine Form würde alsdann der Staat haben, in welchem die Meisten zu den Reichen, und die Wenigsten zu den Armen gezählt werden müssen? Eine von diesen beyden Classen muß denn doch der Regent seyn, wenn wir anders nicht noch eine neue Staatsform annehmen wollen. 57)

Diese Schwierigkeit wird indessen doch bald aus dem Weg geräumt seyn, wenn man dem, was bisher gesagt worden ist, nachdenkt. Denn es wird sich alsdann leicht zeigen, daß es auf die Zahl derer, die regieren, in so weit zwischen diesen beyden Formen nicht ankommt, sondern daß diese nur zufällig ist, und daß man sich in dem Begriff der Oligarchie nur deßwegen Wenige, bey der Demokratie Viele denkt, weil gewöhnlich der Reichen und Wohlhabenden wenig, der Armen viel zu seyn pflegen. Es ist also bey dem Unterschied unter diesen Formen auf die Menge des regierenden Theils im Staat nicht, sondern bloß auf

57) Conring vermuthet hier eine Lücke, weil die gemachten Einwürfe noch nicht gehoben wären. Mich dünkt aber, sie sind alle gehoben, so bald man voraus setzt, daß Reichthum Character der Oligarchie, und Armuth Character der Demokratie sey. Denn alsdann kann die Zahl keinen Einfluß mehr haben. In dem Folgenden rechtfertigt aber A. diese Begriffe.

sein Vermögen zu sehen; so daß überall, wo Reichthum erfordert wird, um Theil an der Regierung zu haben, die Form oligarchisch wird, ohne Unterschied, ob der Reichen viel sind oder wenig, und daß im Gegentheil da immer die Form demokratisch wird, wo der ärmste Theil die Obergewalt hat. Auch wird man wohl schwerlich ein Beyspiel finden, daß bey jenen die Zahl der Reichen die größte, die Zahl der Armen aber die geringste sey, denn überall sind nur wenig Reiche. 58) Frey müssen aber dennoch in einem solchen Staat beyde Theile seyn; denn bloß weil sie das sind, kann ein Zweifel darüber entstehen: wer das Regiment führen soll.

58) Auch hier soll eine Lücke seyn, nach Conring, weil von der Freyheit, deren in dem folgenden Satz gedacht wird, bisher noch keine Rede gewesen wäre. Der Satz ist aber nur als in die Augen fallende Bemerkung vorgetragen, weil dieser Character zur Eigenschaft eines Bürgers gehöre. Und über dies wollte A. sich hier den Weg zu der Untersuchung des folgenden Abschnitts bahnen; nämlich zu der Frage: ob die Freyheit allein ein Recht zu einem Antheil an der Regierung gäbe.

Neunter Abschnitt.

Inhalt.

So wenig Methode in diesem Abschnitt beobachtet wird, so voll von Wiederhohlungen er ist, so dürftig er zusammen hängt; so wichtig und schön ist er. Aristoteles bringt hier seinen Unterschied zwischen dem Recht unter Gleichen und Ungleichen vor, oder vielmehr zwischen dem Recht ohne Rücksicht auf ein Verhältniß gegen das Subject, und dem, das diese Rücksicht nimmt; oder endlich zwischen der tauschenden und der vertheilenden Gerechtigkeit, wie die Juristen sie nach Grotius nennen: und er bemerkt, daß die üble Anwendung dieses Unterschiedes den Oligarchen und den Demokraten einen Schein von Recht in ihren Anmaßungen gäbe. Jene sagten nämlich, die Staats-Befugnisse müßten nach dem Verhältniß des Werths eines jeden Bürgers vertheilt werden. Da nun sie die Reichsten wären, so müßten auch sie die größten Befugnisse haben, denn ihr Reichthum mache, daß sie den übrigen Bürgern nicht gleich gesetzt werden könnten, sondern besser wären als diese; also könnten sie auch auf einen bessern Theil ansprechen. Dagegen aber pflegten die Demokraten zu sagen, alle Bürger wären einander gleich, weil alle frey wären. Aristoteles lehrt nun aber, daß zwar allerdings bey der Gerechtigkeit, welche die Politik vor Augen habe, die Vertheilung der Staats-Befugnisse nicht anders als nach dem Verhältniß der Subjecte geschehen könnte, folglich, daß eine Ungleichheit in der Vertheilung erfordert werde: allein diese Gleichheit oder Ungleichheit müsse nicht nach einer jeden zufälligen Eigenschaft der Subjecte beurtheilt werden, wenn sie Einfluß auf die Vertheilung der Staats-Befugnisse haben sollte; sondern man müsse sie beurtheilen nach ihrem Bezug auf den Zweck des Staats. Hätte der Staat den Zweck, den eine Handlungsgesellschaft hat, so würde die größere Einlage billig die größere Dividende fordern. Aber der Zweck des Staats sey: gut und schön beysammen zu leben, und dieser Zweck wer-

de nur durch die bürgerliche Tugend erhalten. Dieses Alles wird sehr scharfsinnig hingelegt, hingegen wird der Satz: daß das Schön- und Gut-beysammen-leben der Zweck des Staats sey, desto verwirrter und dürftiger dargethan. Und wer diesen Abschnitt lies't, muß sich durch die gewaltsamen Uebergänge, die Wiederhohlungen und die lückenhaften Schlüsse nicht irre machen lassen.

Laßt uns nun zuerst sehen, was man der Oligarchie und der Demokratie für Grenzen 59) zu setzen pflegt, und in wie fern eigentlich so wohl jene als diese Form sich auf Grundsätze der Gerechtigkeit berufen kann; denn beyde haben einen Anschein von Gerechtigkeit in ihren Grundsätzen, aber sie haben ihn nur bis auf einen gewissen Grad, und keine von ihnen ist ganz rein gerecht.

Die Gleichheit scheint der Gerechtigkeit gemäß, und sie ist es auch; aber nicht überall, sondern nur da, wo unter Gleichen getheilt wird. Auch das Ungleiche ist eben so gerecht; aber auch nicht in Rücksicht auf Alle, sondern nur unter den Ungleichen. 60) Wer nun das Recht ohne Be-

59) Ich habe dieses Wort nach dem Griechischen ὅροι beybehalten. Man sieht leicht, daß Aristoteles sagen will, wie weit jede dieser Formen ihre Grundsätze auf die Gerechtigkeit bauet.

60) Dieser in vielem Betracht richtige Unterschied, welcher sich auf den Unterschied zwischen gut und gerecht gründet, wird gewöhnlich dem Aristoteles zugeschrieben, weil er so wohl hier als in der Ethik, im 7ten Abschn. des 5ten Buchs, sehr weitläuftig darüber handelt. Aber Plato hat ihn, so viel ich weiß, zuerst in die Politik gebracht. Er gründet seine Lehre von der Aemterwahl gewisser Maßen darauf, bemerkt aber auch schon, wie

ziehung auf das Subject betrachtet, muß irren; und das ist kein Wunder, wenn Einer in seiner eignen Sache richtet, denn da sind die Wenigsten gute Richter.

Ist nun ein Unterschied des Rechts in Rücksicht verschiedener Subjecte zu machen; so muß auch das, was nach dem Recht gegeben werden soll, im Verhältniß dieses Unterschiedes vertheilt werden, wie schon in der Ethik dargethan worden ist. [61]) Die gleiche Vertheilung geben sie nun gern zu, aber sie streiten darüber: ob sie sich nach der Ungleichheit der Subjecte richten soll; wieder bloß deßwegen, weil sie in ihrer eignen Sache schlechte Richter sind.

Auch darin betrügen sie sich, daß, weil beyde bis auf einen gewissen Punct Recht haben, sie nun glauben, sie hätten im Ganzen das Recht für sich. Diejenigen nämlich, welche wegen einer Ungleichheit der Subjecte auch eine ungleiche Vertheilung des Objects für gerecht halten, meinen nun: wegen der bloßen Ungleichheit des Vermögens wäre schon eine so vollständige Ungleichheit da, daß man deßwegen allein auf eine ungleiche Vertheilung ansprechen

A. in der Folge auch beobachtet, daß dieser Unterschied mit Klugheit in diesem Punct angewendet werden müsse. Plato von den Gesetzen, L. VI, S. 757. Inzwischen muß ich gleich hier bemerken, daß Aristoteles diese Lehre hier nur gebraucht zur Widerlegung der Ansprüche, welche die Reichen auf größere Rechte im Staat, oder die Freygebornen auf gleiche Rechte machen wollen, und daß er, wie aus dem abzunehmen ist, was in den nächsten Abschnitten folgt, hier Nichts auf diese Lehre bauet, obgleich sein Grund mir nicht der richtige scheint, wie ich, wenn diese Materie geendet ist, bemerken werde.

61) Nämlich, wie ich eben bemerkte, in der Ethik, im 7ten u. folg. Abschn. des 5ten Buchs.

könne. Und die, welche bey Gleichen gleiche Vertheilung für gerecht halten, stehen in der Meinung, daß die freye Geburt allein Alles gleich mache. Aber das Wichtigste wollen sie beyde nicht sehen.

Wahr ist es, daß, wenn sie des Vermögens wegen in die bürgerliche Gesellschaft zusammen getreten wären und sich verbunden hätten, Jeder alsdann nur in dem Verhältniß seines Vermögens an dem Staat Theil zu nehmen hätte. Und dieses ist einer der Hauptgründe, auf welche sich die Oligarchen stützen. Denn, sagen sie, wenn hundert Minen zwischen zwey Gesellschaftern zu theilen sind, und der eine hat weder im Anfang noch in der Folge mehr als Eine Mine zu dem gemeinen Stock beygetragen, der andere aber hat alles Uebrige eingebracht, so kann doch jener nicht so viel verlangen, als dieser.

In dem Gesichtspunct kann man aber die bürgerliche Gesellschaft nicht betrachten. Sie ist nicht bloß um des Lebens willen, sie ist geschlossen worden, um mit Wohlgefallen zu leben. Denn sonst wäre ja auch ein Staat von Sclaven und Thieren möglich; aber ein solcher Staat läßt sich nicht denken, weil ihnen weder Glückseligkeit, noch der Vorzug, nach überlegtem Vorsatz zu handeln, zukommt. 62)

62) Der Philosoph sagt sogar: δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζώων, (Sclaven und den andern Thieren.) Man darf ihm aber hier nicht den Einwurf machen, daß in den despotischen Regierungen wirklich eine Gesellschaft von Sclaven beysammen sey, denn die despotische Regierungsform erkennt er beynahe für gar keine Staatsform, wie sie auch im Grunde keine ist, noch den Nahmen einer bürgerlichen Gesellschaft verdient. Sie ist, in dem besten Sinn, anzusehen wie ein großes Hauswesen, und die Unterthanen eines solchen Staats sind nur Knechte, wie man in

Eben so wenig ist die bürgerliche Gesellschaft anzusehen wie ein bloßes Kriegsbündniß, das errichtet worden wäre zum Schutz gegen fremde Gewalt.

Noch ist sie eine Handlungsgesellschaft, die durch Verträge geschlossen worden wäre, damit Einer durch des Andern Hülfe Vortheil erwerbe. Wäre das, so müßte man auch z. B. die Tyrrhener und Carthaginienser, welche um ihres gemeinen Handels willen in Handlungsverträgen stehen, beyde für einen einzigen Staat halten wollen. [63]) Denn sie haben Verträge über die Ein- und Ausfuhr mit einander; wiederum haben sie andere, wornach sie ihren Verkehr bestimmen, daß keinem ihrer Bürger Unrecht geschehe; auch haben sie Kriegsbündnisse unter sich, wornach sie einander beystehen, wenn sie angegriffen werden. Aber sie erkennen wegen dieser Dinge kein gemeinschaftliches Oberhaupt über sich, sondern jedes dieser Völker hat seine eigne Regierung. Keins bekümmert sich darum, wie die Bürger des andern

den Schulen sagt, in der Möglichkeit, nicht in der Wirklichkeit, so daß also noch immer ein Analogon eines Staats übrig bleibt. Nämlich die Tyranney ist Staatsform in Rücksicht auf die Verhältnisse der Unterthanen unter einander; Haushaltung, in Rücksicht auf das Verhältniß gegen das Oberhaupt.

63) Von dem Inhalt dieser Verträge ist Nichts mehr bekannt, auch müssen sie in sehr alte Zeiten gefallen seyn, indem die Etrurier ihre Oberherrschaft über die besten Häfen an den Seeküsten bald verloren haben, und selbst in dem ersten Vertrag der Carthaginienser mit den Römern, der in die 67ste Olymp. fällt, wird der Etrurier nicht einmahl gedacht. Uebrigens muß man sich von dieser langen und zu langen Episode nicht irre machen lassen. Sie ist nur eingeschaltet, um zu bemerken, daß das Interesse der bürgerlichen Gesellschaft im Grunde untheilbar sey.

Volks leben sollen; keins sorgt, wie die Bürger des andern vor Privat-Ungerechtigkeiten zu schützen seyen; keins straft die Verbrechen, die in dem andern Volk verübt werden: sondern nur dafür sorgen sie, daß von Staat zu Staat das Recht erhalten werde.

Also nicht das, sondern die Bürgertugend zu gründen und Bürgerlaster zu verhindern, ist der Zweck eines guten Gesetzgebers. Und ein Staat, der nicht nur den Nahmen einer bürgerlichen Gesellschaft führt, sondern der ihn auch verdienen soll, muß für diese Tugend sorgen. Außer dem wird die bürgerliche Gesellschaft bloß ein Kriegsbündniß, das sich von den andern Bündnissen dieser Art, die mit Fremden geschlossen werden, nur darin unterscheiden würde, daß die Verbundenen in Einem Ort zusammen leben. Und dann wird das Gesetz ein bloßer Contract und, wie Lycophron, der Sophist, sagt, ein bloßer Bürge, der zwar zusagt, daß Niemand Unrecht thun soll, der aber nicht im Stande ist, die Bürger auch tugendhaft und gerecht zu machen. 64)

64) Von diesem Lycophron ist, so viel ich weiß, Nichts bekannt, als was Arist. in dieser Stelle und vielleicht noch in einigen andern anführt, (s. Fabr. Bibl. Gr., L. III, p. 424, 8, 7, N. 3;) die Idee selbst aber, welche Aristoteles hier sehr dunkel ausdruckt, ist von höchster Wichtigkeit. Sie geht nämlich dahin: daß das Gesetz allein Nichts könne, als dafür bürgen, daß der Staat denjenigen strafen wolle, der demselben entgegen handle; oder daß der Staat ihn nöthigen werde, demselben zu gehorsamen: denn das sind die beyden Aeste der Gesetzgebung: jenes für die Criminal-Gesetze im weitläuftigsten Verstand, in welchem auch die Polizeygesetze darunter begriffen werden; dieses für das bürgerliche Recht. Alle diese Gesetze, sagt nun A., sind noch nicht

Daß die Staatsgesellschaft aber nicht von der Art sey, das erhellet daher: Wenn etwa Jemand mehrere Orte zu-

das, was den Staat bindet; sondern die Tugend ist es, welche den Bürger stimmt, das Seine zu dem gemeinschaftlichen Zweck des ganzen Lebens beyzutragen. Montesquieu nennt dieses die Triebfeder der Staaten; und indem er hier sein Auge bloß auf das richtet, was ist, nicht auf das, was seyn sollte, sucht er diese Triebfeder bloß in der menschlichen Natur, ohne Rücksicht auf Sittlichkeit. Aristoteles aber sieht hier auf diese. Sein Argument liegt also darin: Alle Contracte von Staat zu Staat oder von Mensch zu Mensch erreichen ihren Zweck, wenn der Contract erfüllt ist. Die bürgerliche Gesellschaft ist aber von höherer Art. Ihr Gesellschaftsband geht nicht auf etwas Bestimmtes, sondern auf den unbestimmten Zweck, daß alle Bürger, nach der Tugend, wohl beysammen leben. Dieser Zweck kann nur durch die Tugend der Bürger erreicht werden. Wenn also bey den auf bloße Contracte gebauten Gesellschaften Jeder nach dem Verhältniß seiner Einlage Vortheil zu ziehen berechtigt ist; so kann in dem Staats-Contract nur die Masse von Tugend, die Einer einlegt, in der Vertheilung der Vortheile, die aus der Gesellschaft fließen, den Maaßstab des Theils, auf den Jeder anzusprechen hat, bestimmen. In der Folge modificirt er auch diesen, hier nur zur Widerlegung der Reichen angeführten, Satz, eben so wie Plato in der oben angeführten Stelle ihn zu modificiren rieth.

Daß übrigens diese Materie in diesem Abschnitt lange nicht erschöpft ist, wird man leicht einsehen. Indessen werden doch noch ein Paar Abschnitte eingeschoben, ehe der in diesem Abschnitt zum Grund gelegte Satz im 12ten Abschnitt wieder vorkommt: — ein Mangel der Methode, der vielleicht mehr den Sammlern der Aristotelischen Schriften, als dem Philosophen zuzuschreiben ist, den ich aber hier bemerke, damit der Leser das, was in diesem Abschnitt gesagt worden ist, nicht als abgethan bey Seite lege, sondern noch im Auge behalte.

sammen ziehen, und z. B. Megara und Corinth in Eine Mauer zusammen fassen wollte; so würde doch daraus nicht Eine Stadt entstehen, auch nicht einmahl wenn sich die Bürger beyder Orte mit einander verschwägerten, obgleich dieses das eigentlichste Vereinigungsmittel der Städte ist. Oder wenn auch sonst etliche Leute zwar von einander entfernt wohnten, aber doch nicht so weit, daß keine Gemeinschaft unter ihnen möglich wäre, und sie hätten Gesetze unter sich, daß sie in ihrem Verkehr einander kein Unrecht thun wollten; es wäre z. B. Einer ein Zimmermann, der Andere ein Ackersmann oder ein Schuhmacher, oder sonst von einem Handwerk, und ihrer wären zehntausend, sie hätten aber sonst Nichts gemein als Kriegs- und Handelsverbündnisse: so würden doch diese Alle nie für einen Staat anzusehen seyn. Und warum nicht? Sie halten ja doch eine enge Gemeinschaft unter einander! Allerdings; aber wenn sie auch zusammen kommen, so wird doch einem Jeden sein eignes Haus immer noch wie eine eigne Stadt seyn. 65) Und wenn sie auch noch wegen eines Kriegsbündnisses einander gegen ihre Feinde beystünden, aber nur in dem; so würde dennoch Niemand, der die Sache genau betrachtet, sie deßwegen für einen Staat halten, oder deßwegen, weil sie, zusammen oder abgesondert von einander, mit einander Umgang hielten.

65) Nämlich weil die andern Verhältnisse sich nicht über sein ganzes Leben erstrecken. Leichter kann man sich diese Idee machen, wenn man an die Deutsche Reichsverfassung, die Schweizer-Cantons, die Holländischen und Nord-Americanischen Provinzen denkt, deren jede in ihren gemeinschaftlichen Verbindungen nur in Rücksicht auf das Völkerrecht, aber nicht in Rücksicht auf die Politik, für einen Staat geachtet werden kann.

Daraus ist also klar, daß weder das Beysammen-wohnen auf Einem Platz, noch die Verbindung, daß Keiner dem Andern in dem, was er ihm zu leisten hat, Unrecht thue, noch die Gewerbsverkehre einen Staat ausmachen. Alles das ist freylich in jedem Staat nöthig: aber wo das Alles ist, da ist deßwegen doch nicht gleich ein Staat; sondern wo ein Staat seyn soll, da muß eine gemeinschaftliche Verbindung der Häuser und der Familien seyn, welche die Absicht hat, daß alle ein vollständig-gutes und im Ganzen unabhängiges Leben neben einander führen können. Freylich erhält man das nicht, ohne beysammen zu wohnen an einem Ort, noch ohne die Verbindungen der Schwägerschaften. Deßwegen verbinden sich auch in allen Städten die Familien unter einander durch die Heurathen, man errichtet Zunftgenossenschaften, stellt gemeinschaftliche Opfer an, und lebt zusammen im täglichen Umgang. Das Alles ist ein Werk der Freundschaft; denn der überlegte Entschluß, zusammen zu leben, ist eine Freundschaft. 66) Angenehm und gut zusammen zu leben ist aber nur der Zweck des Staats, und Alles das, was wir eben sagten, zielt auf diesen Zweck.

Ein Staat ist also eine Vereinigung mehrerer Familien und Dörfer, die geschlossen wird, damit alle ein selbstständiges, in allen seinen Bedürfnissen vollständiges Leben führen mögen; und wo diese Selbstständigkeit, diese Vollstän-

66) Dieses ist aus der Lehre des A. in der Ethik, im 8ten und 9ten Buch, zu erklären, wo er das Wesen der Freunde und die verschiedenen Arten derselben, vielleicht mehr subtil als mit Empfindung, aus einander setzt.

digkeit des Lebens ist, da hat man das angenehm-gute Leben, von dem ich gesprochen habe. Die bürgerliche Gesellschaft bindet sich folglich nicht bloß, um zusammen zu leben, sondern um guter und schöner Handlungen willen. Also, wer die meisten solcher guten und schönen Handlungen in die gemeine Masse des Staats einbringt, der hat Anspruch auf einen größern Theil des Staats, als diejenigen, welche ihm an Adel, an Freyheit gleich, oder noch größer in diesen Vorzügen sind, aber an solchen bürgerlichen Tugenden ihm nachstehen, oder als die, welche ihn zwar an Reichthum übertreffen, aber an Tugend von ihm übertroffen werden.

Und das beweiset also, daß in dem Streit über den Vorzug dieser Staatsformen beyde Theile einiger Maßen, aber auch nur einiger Maßen, Recht haben.

Zehnter Abschnitt.

Inhalt.

In diesem Abschnitt werden die Mängel und Anstände angeführt, welche sich bey allen oligarchischen, demokratischen, tyrannischen und monarchischen Regierungsformen ereignen können, wenn da die Menschen entweder durch die Form berechtigt werden, ihren Leidenschaften Genüge zu thun, oder der größte Theil des Staats von der Regierungsverwaltung ausgeschlossen bleibt.

Und wer soll denn nun die Obergewalt in einem Staat in Händen haben? Das ganze Volk, oder nur die Reichen, oder nur die Angesehenen, oder Einer, welcher der Beste

erfunden wird, oder ein Tyrann? Die Auflösung dieser Frage hat viel Schwierigkeiten. 67)

Soll das Volk, also auch die Armen, diese Obergewalt haben; so ist begreiflich, daß, da die Zahl derselben größer ist, als die Zahl der Reichen, sie diesen das Ihrige nehmen werden. Sollte das nicht ungerecht seyn? Wie? hat es nicht, beym Jupiter! der Regent befohlen? Freylich; aber wenn das gerecht ist, was wird noch ungerecht seyn? 68) Und dann, wenn man auf den ganzen Staat

67) Ich muß hier gleich anfangs bemerken, daß A. den Gesichtspunct, in welchem er diese Frage im vorigen Abschnitt ansah, verändert. Dort sprach er von dem Recht auf Vorzüge in dem Regiment, auf welches die Abarten der Aristokratie und des Bürgerstaats ansprechen könnten; hier spricht er davon, wem man in allen Staatsformen überhaupt das Regiment mit Sicherheit anvertrauen könne.

68) Eine ganz ähnliche Frage legte, nach Xenophon, (Mem., L. I, C. 2.) der junge Alcibiades dem Pericles vor, als dieser Demagoge ihm sagte, daß, was das Volk verordne, gerecht sey. Der alte Staatsmann wußte ihm Nichts darauf zu antworten, als daß er ehemahls in den Schulen auch über solche Fragen disputirt habe. Wahrscheinlich würde die Französische Regierung auch nichts Besseres zu antworten gewußt haben, wenn sie ihre Handlungen und die metaphysischen Grundsätze über die Menschenrechte, welche sie ihrer Constitution voraus schickte, mit einander überein stimmend machen sollte; wahrscheinlich würde mancher Staatsmann, in allen Staatsverfassungen, bey einer solchen Frage eben so antworten müssen. Sie ist in der That die schwerste in der Politik. Und ist sie einmahl richtig beantwortet, so kann man den Politikern alles Uebrige erlassen. Plato glaubte, er müsse neue Menschen schaffen, um diese Frage zu beantworten; aber Aristoteles beantwortet sie in einigen

Rücksicht nimmt; würde nicht da, wo die Armen, die den größten Haufen ausmachen, den Reichen, als den Wenigsten, das Ihrige nehmen sollten, alsdann der ganze Staat zu Grunde gehen müssen? Da nun aber die Tugend den, der sie besitzt, nie unglücklich machen,[69] folglich auch die Gerechtigkeit nie den Staat, der sie beobachtet, zu Grunde richten kann; so folgt, daß eine solche gesetzmäßige Einrichtung, eben darum, weil sie den Staat zu Grunde richten könnte, nie gerecht seyn kann.

Eben so muß Alles, was der Tyrann thut, auch ungerecht seyn. Denn auch er wird die Reichen unterdrücken, weil er die Macht dazu hat, wie das Volk, wenn die Armen die Macht haben, sie unterdrücken wird.

Also sollen wohl die Reichen, als die Wenigen, die Obergewalt bekommen! Wenn nun aber auch diese eben so handelten? wenn auch sie das Volk drückten und beraubten, und ihm das Seinige nähmen; würde dieser Raub alsdann auch in dem Staat für gerecht gehalten werden können? Ich denke hier wie dort. Alle diese Einrichtungen sind also offenbar gleich böse und ungerecht.

Es sollen also nur die Bescheidenen und Billigen regieren? Soll das, so müssen alle Andere, die auf diese Weise an den öffentlichen Aemtern keinen Theil haben, auch von allem Ansehen und aller bürgerlichen Ehre ausgeschlossen

folgenden Abschnitten mit einer, den Schul-Philosophen nicht immer gewöhnlichen, Billigkeit und Menschenkenntniß.

69) A. behauptet in seiner Ethik immer, daß die Tugend allein nicht glücklich machen könne. Hier will er also nur sagen, daß sie nicht unglücklich machen könne, sondern daß, wenn man bey der Tugend unglücklich werde, der Zufall, oder vielmehr andere Dinge, daran schuld wären.

seyn. Denn diese Ehre ruhet allein auf den Staatsämtern; und wenn jene diese allein besitzen, so können diese an dieser Art von Ehre keinen Antheil haben. 70)

Oder, wollen wir endlich nur einem Einzigen unter den Rechtschaffensten die Regierung überlassen? In der That würde dann diese Ausschließung von der bürgerlichen Ehre noch Mehrere treffen, und der Staat würde nur noch oligarchischer seyn.

Vielleicht möchte Jemand sagen, alle die Fehler, die in einem Staat, wo das Volk die Oberherrschaft, oder wo der Reiche sie habe, unvermeidlich sind, lägen nur in dem Menschen, der die Gewalt hat, und dem freylich seine Leidenschaften anhängen würden, sie lägen aber nicht an dem Staatsgesetz. Gut, wenn aber nun das Gesetz oligarchisch ist, oder demokratisch; werden dann nicht diese Fehler sich nothwendig äußern? 71) Wie kann also das die Zweifel heben, welche ich gegen diese Regierungsform angeführt habe, da immer die Folge die nämliche bleibt?

70) Es ist sonderbar, daß A. weder hier, noch da, wo er von dieser Art der Regierung der Bessern spricht, den einzigen wichtigen Einwurf macht: Wer soll diese wählen? wer dafür bürgen, daß sie bleiben, wie sie waren? Vielleicht zielt er da auf diese Frage, wo er sagt, daß Jedermann sich diesen unterwerfen werde, wenn diese Eigenschaften an den Gestalten der Menschen sichtbar wären.

71) Das heißt, wie sich wohl von selbst versteht, wenn das Gesetz selbst den Staat an Menschen, die diese Fehler haben, übergiebt.

Eilfter Abschnitt.

Inhalt.

Die in dem vorigen Abschnitt bemerkten Mängel in der Demokratie werden erörtert, und es wird gezeigt, daß, weil doch die Menge besser urtheile als die Einzelnen, diese Mängel sich bey manchen Völkern heben lassen, daß aber doch nicht die höchste Staatsgewalt in die Hände des ganzen Volks gelegt werden dürfe, sondern daß nur Ein Theil desselben sie haben solle, und daß deßwegen die Constitution gute Gesetze haben müsse, welche nirgends von der höchsten Staatsgewalt überschritten, sondern nur, wo es nöthig ist, ergänzt werden dürften.

Laßt uns indessen einmahl dieses Alles bey Seite setzen und hernach davon reden, für jetzt aber bloß bey der Volksregierung stehen bleiben. 72) Wenn man nun diese

72) Dieser Abschnitt steht wieder nicht an seinem rechten Platz. Es wird in demselben nicht, wie in dem 9ten Abschnitt, untersucht: ob das Volk ein Recht habe, auf die höchste Staatsgewalt anzusprechen, noch, wie in dem nächst vorher gehenden 10ten Abschnitt, ob es gefährlich sey, dem Volk dieselbe zu überlassen; sondern vornehmlich: ob das Volk Fähigkeit habe, sie zu verwalten. Da diese Materie meist durch Aufwerfung von Zweifeln und Auflösungen derselben abgehandelt wird, und zwar nach der Reihe, wie sich die Zweifel dem Philosophen darstellten; so ist die Behandlung etwas verwirrt. Um dem Leser die Mühe zu erleichtern, werde ich die Sätze, wie sie auf einander folgen, jedes Mahl in den Anmerkungen durch besondere Zahlen unterscheiden. Es wird nun

1. Der Zweifel, daß die Menge aus vielen schlechten Gliedern bestehe, gehoben.

betrachtet; so scheint es dennoch, daß die Frage: ob das Volks-Regiment besser sey als die Regierung einiger Weniger, auch guter und vornehmer Bürger, noch wohl für das Volk entschieden werden könne, und daß die dagegen erregten Zweifel noch manche Einwendung leiden, vielleicht mit Grund der Wahrheit zu widerlegen sind.

Man könnte nämlich sagen, es sey richtig, daß jedes einzelne Glied eines solchen Staatskörpers viel Fehler haben könne, aber dabey sey es jedoch sehr möglich, daß alle zusammen weit besser wären, als jene, und daß also diese Staatsformen nach dem Werth des ganzen Körpers, und nicht nach dem beurtheilt werden müßten, auf welchen jeder Bürger für sich allein anzusprechen haben möchte; so wie etwa eine Mahlzeit, zu welcher Jeder Etwas beyträgt, besser zu seyn pflege, als diejenige, welche ein Einzelner auf seine Kosten anrichten lasse. Denn unter den Vielen habe doch Jeder Etwas von Weisheit und von Tugend. Wenn nun die Menge zusammen komme, so wäre sie anzusehen wie Ein Mann, der viel Füße, viel Hände, viel Sinne habe, und also auch mehr Verstand und mehr Character. Dieses zeige sich auch z. B. in den Urtheilen über die Werke der Kunst, die Gedichte, die Musik u. dergl., welche immer von Mehrern richtiger beurtheilt würden, als von Einzelnen; denn Jeder finde Etwas an ihnen, Alle zusammen aber Alles, was zu loben oder zu tadeln seyn möchte. 73)

73) 2. Wird gegen die Auflösung des ersten Zweifels der neue Zweifel erregt, daß doch das Gute, das in der Menge liegen mag, zerstreut liege; und auch darauf wird, obgleich unentscheidend, geantwortet.

Und das ist so weit wahr; allein es bleibt doch immer zwischen der Tugend und dem ganzen Werth, den eine Menge Menschen etwa haben mag, und dem, den ein einzelner Mann in sich selbst besitzt, eben der Unterschied, den wir zwischen den schönen und den gewöhnlichen Gestalten, zwischen den gemahlten Bildern eines guten Künstlers und den Formen der Natur bemerken, daß nämlich in diesen das Schöne zerstreut liegt, wogegen es in jenen zusammen zu einem einzigen schönen Ganzen vereinigt wird, obgleich das Auge des Einen, ein anderes Glied des Andern, einzeln genommen, noch immer schöner seyn kann, als das Gemählde selbst.

Es ist also wohl noch sehr problematisch, ob man nicht überhaupt annehmen dürfe, daß doch manchmahl ein ganzes Volk, oder eine große Menge, wenn sie als ein ganzer Körper handelt, den Werth eines einzelnen rechtschaffenen und guten Mannes haben könne. Aber freylich ist es wenigstens, bey Gott! gewiß, daß manches Volk das nie können wird, oder man müßte eben das auch von einer Herde Thiere sagen können. Denn beynahe dürfte man behaupten, daß es in manchem Volk Leute giebt, die nicht besser sind als die Thiere. 74)

Doch mag das, daß, wenn das Volk beysammen ist und in Gemeinschaft entscheidet, die Fehler der Einzelnen nicht so auffallend wirken, bey einigen Völkern gegründet seyn; und mag es seyn, daß durch diese Bemerkung die

74) 3. Wird nach einer, vermuthlich gegen das Atheniensische Volk gerichteten, harten Apostrophe so viel zugegeben, daß man nicht die höchsten Staatsämter, sondern nur die Gerichte und die Stimmgebung in der Volksgemeinde, dem Volk überlassen solle.

vorhin angeführten Zweifel aufgelöst, auch die weitere Frage entschieden werden könne: was für einen Theil der Staatsgewalt man dem großen Haufen der freyen Menge und dem ganzen Volk, das ist: denjenigen, welche weder durch ihr Vermögen noch durch ihre Tugend einen vorzüglichen Werth besitzen, anvertrauen könne: so werden doch die höchsten Staatsämter der Menge nie mit Sicherheit in die Hände gelegt werden können, weil ihre Ungerechtigkeit und ihr Mangel an Weisheit sie zu vielen Fehlern und zu vielem Unrecht verleiten würden. Sie aber von allen Staatsämtern auszuschließen, ist auch gefährlich; denn soll eine solche Menge von Menschen, die nichts zu verlieren haben, in dem Staat ohne bürgerliche Ehre und Ansehen seyn, so ist Zwietracht und Aufruhr unvermeidlich. Was bleibt also für sie übrig, als die Gerichte und die Stimmgebung in der Volksversammlung?

In dieser Rücksicht hat auch Solon und haben einige andere Gesetzgeber dem Volk verstattet, so wohl bey den Wahlen der Staatsbeamten als auch bey den Untersuchungen der Amtsführung ihrer Staatsbedienten in den Volksversammlungen mitzustimmen; aber zu der Amtsführung selbst haben sie Niemanden aus der geringen Classe des Staats zugelassen. Denn wenn Alle auf diese Weise zusammen kommen, so erhalten sie doch noch Sinn und Einsicht genug, und in ihrer Mischung mit den Guten können sie oft dem Staat nützlich werden; so wie etwa eine schädliche Speise in der Mischung mit einer gesunden das Ganze oft noch gesunder macht, als jeder Theil allein seyn würde. Aber wenn man jeden Einzelnen aus dieser Classe allein nimmt, so wird er eines richtigen Urtheils nicht leicht fähig erfunden werden.

Doch selbst diese Einrichtung ist nicht ohne Schwierigkeit. 75)

Denn zuerst scheint es doch, daß darüber: ob Jemand in seiner Krankheit richtig behandelt worden ist, Niemand urtheilen könne, als der, welcher auch selbst die Krankheiten zu heilen und die Kranken zu behandeln gelernt hat. Das ist nun aber der Arzt. Eben so scheint auch in allen andern Künsten und wissenschaftlichen Werken nur der, welcher Meister in ihnen ist, der Mann zu seyn, der den Künstler beurtheilen kann, und dem dieser Rechenschaft zu geben hätte.

Nun ist zwar der nicht allein Arzt, welcher selbst die Hand anlegt, sondern auch der, welcher die Arzeneykunde nur wissenschaftlich bearbeitet, und endlich selbst der, welcher sich durch Erfahrung eine Kenntniß davon erworben hat. Und so giebt es in allen Künsten wirkliche Künstler; Gelehrte, welche nur die Kunst studiren, ohne sie zu treiben; und endlich bloße Kenner. Zur Beurtheilung eines Kunstwerks nehmen wir aber doch immer eben so wohl Künstler als Kenner. 76)

Zum andern könnte man eben diesen Zweifel erregen, wenn man dem Volk die Wahl der Staatsbeamten überließe. Denn der sollte ja doch die Kunst selbst verstehen, der sich anmaßt, unter den Künstlern zu wählen: der Geometer, wenn ein Feldmesser; und der Schiffer, wenn ein

75) 4. Wird auch dagegen eingewendet, daß man die Sache kennen müsse, über die man urtheilen soll; und dieser Zweifel wird widerlegt.

76) 5. Eben diese Einwendung wird in Ansehung der dem Volk zugegebenen Wahl der Staatsbedienten aufgeworfen und durch Berufung auf die Erfahrung widerlegt.

Steuermann zu erwählen ist. Und wenn auch gleich hier und da Einer in dem Volk Etwas von solchen Künsten weiß, so hat er doch gewiß nicht mehr Kenntniß davon, als diejenigen, die sie selbst gelernt haben.

Aus diesen Gründen scheint es also nicht räthlich, daß man dem Volk in den Volksversammlungen das Urtheil über die Amtsführung der Staatsdiener, oder daß man ihm die Wahl derselben überlasse.

Vielleicht aber sind doch diese Einwürfe nicht ganz richtig, wenigstens nach der langen Erfahrung, die man bey den Völkern gemacht hat, welche nicht durch die Sclaverey dumm und fühllos gemacht worden sind. Gesetzt auch, jeder Einzelne verstünde diese Dinge nicht so, wie diejenigen, welche sich aus ihnen ihr eignes Geschäft gemacht haben; so werden denn doch Alle zusammen, wo nicht besser, wenigstens gewiß nicht schlechter, darüber urtheilen. Und oft ist der Künstler selbst nicht der beste Richter der Werke seiner Kunst, wenigstens da, wo ein Werk mit der bloßen Vernunft, ohne Kunstkenntniß, eingesehen werden kann. So urtheilt der, welcher ein Haus bewohnt, über die Vortheile und die Mängel desselben meist richtiger als der Baumeister, denn der Hausvater lernt durch den Gebrauch. So urtheilt auch der Steuermann durch den Gebrauch richtiger über den Werth des Ruders, als der Zimmermann; und der Gast über das Essen unparteyischer, als der Koch.

Diese Einwendungen wären nun also wohl gehoben. Aber es folgen aus denselben noch andere. 77)

77) 6. Wird eine neue Einwendung daher genommen, ob es schicklich sey, daß die vornehmen Staatsbedienten auf diese Weise von dem Urtheil so vieler nichtswürdiger, oder doch armer

Es könnte nämlich scheinen, daß es doch unschicklich wäre, wenn die Geringsten im Volk über wichtigere Dinge zu urtheilen hätten, als die Vornehmern. Denn die Wahl der Staatsbeamten und das Urtheil über ihre Verwaltung, welche, wie gesagt, Einige dem Volk übertragen, ist das Wichtigste; und dieses sollte also die Volksversammlung in ihrer Hand haben? Von dieser also, und in ihr von den Aermsten, von Leuten allerley Alters, sollten solche Dinge abhängen, und unter ihnen sollten die angesehensten Bürger ihre Staatsämter führen, den öffentlichen Schatz verwalten und die Armee commandiren?

Mich dünkt indessen, auch dieser Zweifel wird sich eben so heben; und daß auch das gut ist, wird sich eben so beweisen lassen. Denn es ist nicht die Person, die da richtet, noch sind es die einzelnen Personen, die in den Rathsversammlungen und in den Volksgemeinden anordnen und entscheiden; sondern es ist das Gericht, es ist der Rath, es ist die ganze Gemeinde, die den Ausschlag giebt. Jeder, der Arme, der Alte und der Junge, machen nur einen Theil aus von diesen Körpern. Denn der Richter, das Rathsglied, der Bürger, sind ja nur Theile des Ganzen.

Es ist also wohl gar nicht unrecht, daß das ganze Volk die ganze Regierung habe, und daß die wichtigsten Dinge lieber auf die ganze Masse des Volks, als auf die Einzelnen oder die Wenigen gelegt werden, welche in den Aemtern stehen, da ja auch jenes zusammen mehr zu den gemeinen Abgaben beyträgt. 78)

Leute abhängig gemacht würden; und auch diese wird widerlegt.

78) 7. Wird endlich, eben wegen der vielen Schwierigkeiten, die

So viel wäre also davon zu sagen. Aber selbst die Zweifel, welche gegen diese Einrichtung aufgeworfen worden sind, beweisen, wie nöthig es ist, daß gute und mit aller Vorsicht auf das Beste eingerichtete Grundgesetze regieren, und daß derjenige, welcher die oberste Gewalt hat, es sey nun nur Einer oder es seyen Viele, nur allein das Recht habe, diese Grundgesetze in den Fällen zu ergänzen, in welchen sie Nichts bestimmen. Denn es läßt sich Nichts, das auf alle Fälle anwendbar wäre, im Allgemeinen fest setzen.

Welche Gesetze nun aber die besten seyn mögen, das ist noch nicht ausgemacht, und darüber ist von je her gestritten worden. Auch verhalten sich die Gesetze in der That gegen einander wie die Staaten selbst, für welche sie geschrieben sind. Sind die Staaten schlecht eingerichtet, und ist ihre Constitution ungerecht, so sind auch ihre Gesetze ungerecht und schlecht; und sind jene gut und gerecht, so werden es auch diese seyn.

Nur so viel ist gewiß, daß die Gesetze sich nach den Constitutionen richten müssen; daß also, wenn diese gut

der Volksregierung und allen andern entgegen stehen, bemerkt, daß die Constitution selbst auf unverbrüchlichen Gesetzen beruhen müsse.

Diese ganze Deduction ist indessen nur wie beyläufig hierher gesetzt worden, und sie hat nicht die Absicht, die Volksregierung als die beste Form anzupreisen, sondern nur sie gegen die Einwürfe der Oligarchen zu vertheidigen. Was aber sonst noch bey dieser Form zu bemerken ist, wird in dem Folgenden an verschiedenen Stellen ausgeführt, und endlich des Philosophen eigne Meinung von der möglichst besten Form, welche das Mittel zwischen der Demokratie und der Oligarchie hält, dargelegt.

sind, auch jene gut seyn müssen, wogegen da, wo die Constitution von der besten Form abweicht und schlecht wird, auch die Gesetze von der rechten Regel abweichen und ungerecht seyn werden.

Zwölfter Abschnitt.

Inhalt.

In diesem Abschnitt verfolgt der Philosoph noch weiter die Betrachtung über das Verhältniß, nach welchem die Gleichheit oder Ungleichheit bey Vertheilung der Staatsämter abzumessen ist, und er sucht es sehr richtig in dem, was zu Erreichung des Zwecks der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig ist.

Weil in jeder Wissenschaft und Kunst irgend die Erreichung eines Guten der Zweck ist, so muß auch vornehmlich das größte Gut der Zweck der größten und wichtigsten Wissenschaft seyn. Diese größte und wichtigste Wissenschaft aber ist die Kunst, zu regieren. 79)

79) Dieser Uebergang ist hier etwas sonderbar; noch sonderbarer aber ist es, daß A. hier die nämliche Materie von dem ungleichen Recht unter Ungleichen abhandelt, welche er schon im 9ten Abschnitt angebracht hatte, ohne auf denselben zurück zu weisen. Es scheint dieses eine Versetzung der Abschnitte zu verrathen. Uebrigens ist zu bemerken, daß diese Untersuchung im 9ten Abschnitt bloß die Absicht hatte, gegen die Oligarchen zu beweisen, daß ihr größeres Vermögen allein sie nicht berechtige, Ansprüche auf die Regierung zu machen; wogegen hier die allgemeinern Grundsätze angegeben werden, auf welche das

Der Zweck dieser Kunst nun, das Gute, das sie zu erreichen sucht, ist die Gerechtigkeit. Denn diese ist das, was allen Gliedern einer bürgerlichen Gesellschaft im Allgemeinen nützlich ist.

Die Meisten nun glauben, daß die Gerechtigkeit in einer durchgehenden Gleichheit bestehe, und so stimmen sie bis auf einen gewissen Punct den Grundsätzen der Philosophie bey, welche in der Ethik vorgetragen werden. Denn sie geben zu, daß das Recht sich nach den Subjecten richte, und wollen, daß immer nur Gleiche Gleiches erhalten.

Aber man muß auch dabey nicht vergessen, zu untersuchen: was denn das Gleiche und was das Ungleiche ist: — eine Untersuchung der philosophischen Politik, welche nicht ohne Schwierigkeit ist.

Denn vielleicht könnte Einer sagen: wenn unter Mehrern Einige in Etwas, es sey was es wolle, vor den Andern einen Vorrang hätten; so müsse auch, wenn diese gleich in dem Uebrigen den andern Allen gleich wären, doch ihnen ein Vorzug bey der Vergebung der Staatsbedienungen gegeben werden, weil jeder Unterschied ein anderes Recht und einen andern Werth gebe.

Wenn das aber so wäre, so müßten auch diejenigen, welche in der Farbe oder in der Größe, oder sonst in Etwas vor den Andern einen Vorzug haben, nicht weniger

Verhältniß, wonach die Regierungsrechte vertheilt werden sollten, zu bauen wäre, nämlich daß nicht jede Ungleichheit im Subject eine Ungleichheit der Vertheilung nach sich ziehe, sondern nur diejenige, welche unmittelbaren Bezug auf das zu vertheilende Object haben kann.

auch auf ein größeres Recht in dem Staat ansprechen können. Ist aber ein solcher Anspruch nicht auf alle Weise ungegründet? Auch wird in keiner Kunst und in keinem andern Beruf ein solcher Unterschied gemacht. Wenn mehrere Flötenspieler gleich gut spielen, so theilt man nicht die Flöten aus nach ihrem Stand und ihrer Geburt, denn der Stand macht sie nicht besser blasen. Aber wenn Einer in seiner Kunst besser ist als der Andere, erst dann gehört ihm das bessere Werkzeug.

Oder, ist das noch nicht genug, so wird es deutlicher werden, wenn wir ferner noch Folgendes bemerken. Gesetzt, es wäre Einer ein vorzüglicher Flötenspieler, aber er wäre, zum Beyspiel, lange nicht von so guter Familie, oder nicht so schön, als die andern Flötenisten; müßte nicht dann, wenn gleich diese Eigenschaften der Geburt und der Gestalt weit der Flötenkunst vorzuziehen sind, und wenn gleich diejenigen, die diese Vorzüge haben, den Andern noch mehr darin überlegen wären, als sie in der Kunst von ihm übertroffen werden, doch dem besten Flötenspieler die beste Flöte gegeben werden? wo nicht, so müßten Geburt und Reichthum Etwas zu dieser Kunst beytragen können. Aber das thun sie nicht!

Ferner müßte man auch nach diesen Grundsätzen immer alle Arten von Eigenschaften mit allen andern Arten ohne Unterschied in Vergleichung setzen können, so daß, wenn etwa zum Beyspiel ein größeres Maaß der Länge in Anschlag kommen sollte, auch der Vorzug der Länge überhaupt mit dem Vorzug des Reichthums oder der Ingenuität müßte verglichen werden können. Freylich, wenn das, was der Größe nach mehr oder weniger ist, auch der Tugend nach mehr oder weniger wäre, und das

Meiste, als Meistes, jede Größe der Tugend übertreffen sollte; dann könnte man Alles, auf diese Weise, der Zahl nach vergleichen. Denn wenn ein gewisses Maaß größer ist als das andere, so muß ein eben so großes dem andern gleich seyn. Da nun aber eine solche Art, die Dinge zu vergleichen, unmöglich ist; so ist offenbar, daß eine weise Politik nicht auf eine jede Art von Ungleichheit unter denen, die auf obrigkeitliche Aemter ansprechen, zu sehen habe. Denn wenn der Eine langsamer, der Andere geschwinder wäre, so kann das dem Einen im Staat nicht mehr Rechte geben, als dem Andern; wohl aber würde in dem Wettrennen und in den Olympischen Spielen der Preis billig nach dieser Verschiedenheit vertheilt werden müssen.

Nur das also, was sich auf den Zweck und das Verhältniß des Staats bezieht, kann hier in Betrachtung kommen. Und nur so weit ist es nicht ungegründet, wenn die Nachkommen vornehmer Aeltern, wenn die Freyen, und wenn die Vermöglichen, hier einen Anspruch auf größeres Ansehen in der Staatsverwaltung machen wollen. Denn die angeborne Freyheit und der größere Beytrag zu den Lasten des Staats sind hier von Wichtigkeit, weil ein Staat von lauter Bettlern und Knechten nicht bestehen kann. Aber so wie das Vermögen und die Freyheit der Geburt unter den Bürgern eines Staats unentbehrlich sind, so ist es auch die Verwaltung der Gerechtigkeit und die Kriegstapferkeit; denn auch ohne diese kann sich ein Staat nicht erhalten. Ohne jene kommt keiner zusammen; ohne diese kann keiner Wohlstand und Festigkeit hoffen.

Dreyzehnter Abschnitt.

Inhalt.

Die erste Periode dieses Abschnitts setzt die Untersuchung des vorigen Abschnitts fort und hätte ganz zum letztern gezogen werden sollen. So richtig indessen diese Grundsätze scheinen, so verwirft sie der Philosoph doch in der Anwendung in dem Fall, wenn unter mehrern Classen von Bürgern jede besondere Vorzüge dieser Art haben sollte. Denn wollte man sich alsdann nach der Zahl derjenigen, die irgend eine solche Eigenschaft besäßen, richten, so würde am Ende folgen, daß der, welcher sie im höchsten Grad besäße, auf die Alleinherrschaft ansprechen könnte; und in jedem Fall könnte das Volk doch immer sagen, es besäße die gedachten Vorzüge in Masse so gut, und besser, als jeder Einzelne. Diese Frage verleitet den Philosophen auf eine Nebenfrage: ob man nämlich nicht doch in der Gesetzgebung auf die, welche solche Vorzüge besitzen, mehr Rücksicht nehmen müsse. Und diese Frage verneint er. Hierauf kommt er wieder auf den Hauptsatz, und will, daß, wenn etwa Einer oder Einige jene Eigenschaften in einem mit dem ganzen übrigen Volk unvergleichbaren Grad hätten, dieser für diesen Staat gar nicht wäre; und diese Bemerkung führt ihn auf verschiedene Betrachtungen über den Ostracismus.

Ob nun gleich, wenn ein Staat möglich seyn soll, alle die eben gedachten Eigenschaften eine solche Ungleichheit geben, daß diejenigen, welche sie haben, mit Recht gegen die gleiche Vertheilung der Staatsämter Zweifel erregen könnten; so wird doch, wenn man bedenkt, daß man in dem Staat auch wohl leben wolle, und daß eine gute Erziehung und Tugend, wie wir vorhin bemerkten, diesen

Zweck des Staats möglich machen müssen, auch der, welcher diese besitzt, Ansprüche auf einen größern Antheil der Regierung machen dürfen. [80])

Indessen, da dennoch diejenigen, die in Einem Allen gleich sind, nicht deßwegen Allen ganz gleich, noch die, welche in Einem ungleich sind, von den Andern ganz verschieden sind; so sind alle die Staatseinrichtungen, die hierauf nicht geachtet haben, von den wahren Grundsätzen abgewichen. Denn, wie ich vorhin sagte, Alle diese haben in ihrem Urtheil über die gleiche oder ungleiche Vertheilung unter Gleiche oder Ungleiche nur in einigem Betracht Recht, im Ganzen aber Unrecht. [81])

80) In dem vorigen Abschnitt wurde behauptet, daß, wenn man die Vertheilung der Staatsgewalt unter Ungleiche nach ihrem Verhältniß einrichten wollte, nicht jeder Unterschied unter den Bürgern ein solches Verhältniß begründen könne, sondern bloß der, welcher Bezug auf den Staat habe. Solche Unterschiede wurden dann in dem größern Vermögen, dem Vorzug der Geburt, und der Macht der Menge gesucht. Nun kommt noch eine vierte Classe von Menschen dazu, welche auch solche Ansprüche machen könnten, nämlich die Guten und Tugendhaften, wenigstens die unterrichteten Männer, nach unsrer Sprache, die Gelehrten.

81) Diese Periode ist sehr undeutlich. Versteht man sie von der Gleichheit oder Ungleichheit in den Eigenschaften, welche unmittelbaren Bezug auf den Zweck des Staats haben, so hängt sie mit dem Vorhergehenden schlecht zusammen. Denn alle die bisher erzählten Eigenschaften hatten diese Beziehung, folglich ist es keine Abweichung, wenn eine Staatsform auf sie Rücksicht nimmt. Versteht man sie von den Eigenschaften, welche auf diesen Zweck des Staats keinen Bezug haben, so ist sie ganz überflüssig. Mir scheint, A. will eigentlich sagen,

So haben die Reichen Grund, einen Vorzug zu verlangen, weil sie an dem Grund und Boden auf den größern Theil anzusprechen haben. Dieser Grund und Boden ist aber ein gemeines Eigenthum des Staats. Ferner haben sie auch darin einen Vorzug, daß man in Handel und Wandel gemeiniglich auf sie das meiste Vertrauen setzen kann.

Die Adeligen, so nahe sie an die Freygebornen grenzen, können doch sagen, daß sie mehr Bürger wären, als die, welche von schlechtem Herkommen sind; sie werden auch selbst in ihrem Land immer mehr geachtet, als die andern; und endlich ist es auch wahrscheinlich, daß Gute von Guten abstammen, denn der Adel ist im Grund nur ein Familien-Verdienst. [82])

daß, wenn man auf jeden einzelnen Vorzug dieser Art allein Rücksicht nimmt und die andern übergeht, eine Abweichung entstehe. Und ist das seine Meinung, so hängt die Periode, obgleich dürftig, mit dem folgenden Satz zusammen, in welchem die Frage aufgeworfen wird: wie es zu halten wäre, wenn Leute von allen diesen Classen in einem Staat beysammen wohnten.

82) Unter den Fragmenten der Schriften des A. ist auch Eins von einer Abhandlung über den Adel, dessen ich schon vorhin gedacht habe. Und es ist sonderbar, daß A. hier des Begriffs, den er in diesem seinen Fragment vom Adel angab, nicht gedenkt, auch sich nicht erinnert, daß er dort sagte, der Adel ruhe zwar in der Geburt von reichen und vorzüglichen Aeltern, aber wer diese Eigenschaften nicht auch selbst habe und fortpflanzen könne, verliere ihn. Vielleicht ist das Werk, aus welchem jenes Fragment erhalten worden ist, jünger als die Politik gewesen. Noch sonderbarer aber ist es, wie A. sagen konnte, der Adelige in einem Staat wäre mehr Bürger, als

Eben so behaupten wir aber auch, daß persönliche Tugend ebenfalls gegründete Einwendungen gegen eine gleiche Vertheilung machen könne. Denn die Gerechtigkeit scheint überhaupt eine eigne Tugend des geselligen Lebens zu seyn, welcher alle übrige Tugenden dieses Verhältnisses anhängen.

Aber auch diejenigen, die in dem Staat am zahlreichsten sind, können solche Ansprüche machen. Denn wenn man die Vielen mit Wenigen vergleicht, so sind jene doch immer stärker und, zusammen genommen, reicher und besser als die Wenigen.

Wie aber? wenn nun alle diese in einem Staat zusammen lebten, nämlich Tugendhafte, Adelige, Reiche, und sonst noch ein Bürgervolk; würde da noch ein Zweifel übrig seyn, wem das Regiment eines solchen Staats gebühre, oder würde keiner mehr seyn? 83)

In den Staasformen, von welchen ich vorhin gesprochen habe, leidet diese Frage keinen Zweifel, 84) denn da

der Freygeborne. Um dieses zu verstehen, muß man nicht vergessen, daß A. hier die Menschen mit allen ihren Meinungen und Vorurtheilen nimmt, wie sie sind, und sie auch so nehmen mußte, wenn er eine Politik für wirkliche Staaten, nicht bloß ein Ideal von einem guten Staat, geben wollte.

83) Mit der Erörterung dieser Frage scheint mir die Periode, zu welcher ich die 81ste Anmerkung gesetzt habe, zusammen zu hängen.

84) Nämlich die Monarchie, Aristokratie und Republik sammt ihren Abarten. Das will aber nicht sagen, daß A. diese Staatsformen, welche nur auf einen der angeführten Vorzüge achten, billige; sondern nur, daß in diesen Staaten, so weit sie durch ihre Form schon bestimmt sind, die vorliegende Frage schon

ist es entschieden, wer die höchste Staatsgewalt haben soll, weil die Glieder dieser Formen in den Hauptpuncten, auf welche diese Formen die Obergewalt legen, wirklich verschieden sind: in der einen durch den Vorzug des Reichthums, in der andern durch persönlichen Werth, und so in jeder nach ihrer Weise. Aber dennoch müssen wir untersuchen: wie es denn da zu halten sey, wenn es in einem Staat zu gleicher Zeit Classen von Menschen gäbe, deren jede einen von diesen Vorzügen hätte, nach welchen die Obergewalt auszutheilen wäre. [85])

Gesetzt nämlich, es wären unter diesen Einige, aber sehr Wenige, die einen vorzüglichen persönlichen Werth hätten; auf welche Weise soll man nun in dem Fall die Staatsrechte vertheilen? [86]) Und wie ist das Wenige zu verstehen, wie das Viele? Ist jenes nach der Menge der Geschäfte zu beurtheilen, daß nämlich alsdann nur We-

entschieden, und darüber nicht mehr zu streiten wäre, ob sie gut oder schlecht entschieden sey.

85) Nämlich in einem Staat, dem unter solchen Umständen erst seine Form zu geben wäre, oder über dessen Werth man urtheilen wolle.

86) Diese, wie mich dünkt, sehr oberflächlich ausgedruckte, Frage verstehe ich so: wie es zu halten wäre, wenn in einem Staat zwar Leute wären, unter welche alle die bisher erzählten Vorzüge vertheilt wären; es wäre aber eine Classe derselben, der Zahl nach kleiner, in wie fern diese dann doch Ansprüche auf größere Rechte machen könne? Der Philosoph will nämlich auf diese Weise zeigen, daß man auf einen Antheil an der Regierung nicht aus Rechtsgründen nach dem Verhältniß des Werthes der Bürger ansprechen könne; und hierzu braucht er zuerst diese Einwendung.

nige da zu seyn schienen, wenn diese nicht die vorfallenden Geschäfte alle versehen können? oder müssen deren so Viele seyn, daß sie allein schon für sich einen Staat ausmachen könnten?

Es ist auch ferner noch ein wichtiger Zweifel über die Frage zu erregen: wie die Staatsrechte unter diejenigen, welche solcher Vorzüge halben auf einen größern Theil der Staatsgewalt ansprechen, zu vertheilen seyen. 87) Denn wenn Einer wegen des Vorzugs seines Reichthums oder seiner Geburt mehr Ansprüche an diese Staatsgewalt machen wollte, so könnte wohl aus diesem Grundsatz eine sehr ungerechte Folgerung gezogen werden. Es würde nämlich aus demselben folgen, daß also auch, wenn nur Einer alle Andere an Reichthum übertreffen sollte, dieser Eine auf die ganze Oberherrschaft ansprechen könnte. Auch der, welcher wegen seines Adels vor den Freygebornen solche Vorzüge verlangte, würde in dem Fall seyn. Und eben das würde man auch in der Aristokratie behaupten müssen, wenn man die Obergewalt nach dem persönlichen Werth vertheilen wollte, weil alsdann auch der Beste unter den Guten allein regieren dürfte.

Selbst in Ansehung des ganzen Volkes würde man eine solche Folgerung machen können. Denn wollte man diesem die Obergewalt geben, weil es mehr Macht hätte als Wenige, und es fügte sich, daß Einer, oder auch wohl Einige, die der Zahl nach weniger wären, als das ganze Volk, doch größere Macht hätten; so müßte der

87) Nun folgt die andere Einwendung gegen den in der vorigen Anmerkung angeführten Satz.

Eine oder müßten diese wenigen Mächtigern die ganze Staatsgewalt an sich ziehen können.

Dieses Alles scheint demnach zu beweisen, daß auf diese Art sich nie bestimmen läßt, wer in einem Staat regieren soll, und daß weder der persönliche Werth noch der Reichthum hier einen Vorzug geben kann, wodurch diejenigen, die solche Eigenschaften haben, deßwegen auf eine Obergewalt anzusprechen berechtigt wären, welcher die übrigen Alle sich unterwerfen sollten. Denn denen, welche ihres persönlichen Werthes wegen auf die Oberherrschaft des Staats ansprechen, und auch denen, welche ihres Reichthums wegen solche Ansprüche machen, kann das Volk Etwas antworten, das sehr gerecht ist, da ja das ganze Volk, wenn auch nicht einzeln, doch zusammen, bisweilen besser als einige Gute, und reicher als einige Reiche seyn kann. 88)

Eben so läßt sich auch der Frage begegnen, welche Einige aufgeworfen haben: ob nämlich, wenn mehrere Bürger, die verschiedene der eben bemerkten Vorzüge hätten, beysammen wohnten, alsdann ein Gesetzgeber nicht in manchen Fällen bey seinen Gesetzen bloß das Wohl der Bessern und Vornehmern im Staat vor Augen haben, oder ob er nur darauf sehen soll, was den Meisten nützlich ist. 89)

88) Nun folgt ein Zwischensatz, der in der That gar nicht hierher gehört und eine viel genauere Erörterung brauchte.

89) Conring vermuthet hier eine Lücke, weil er nicht sähe, auf was die Worte: ὅταν συμβαίνῃ τὸ λεχθὲν, Bezug hätten. Allein mich dünkt, sie beziehen sich offenbar auf den Fall, der erst kurz vorher angegeben worden ist, wenn nämlich mehrere Bürger, welche verschiedene Vorzüge haben, in einem Staat beysammen wohnen.

Denn das Gesetz der Ordnung im Staat muß Allen gleich seyn, und das Alles gleich ordnende Gesetz muß das Wohl des ganzen Staats, die ganze Gemeinschaft aller Bürger zum Zweck haben. So wohl der, welcher regiert, als der, welcher gehorcht, sind gemeinschaftlich Beyde Bürger, wenn gleich diese Verhältnisse in verschiedenen Formen der Staaten verschieden sind. Und in der besten Verfassung sind alle die Bürger, welche zugleich im Stand sind, mit überlegtem Vorsatz zu gehorchen und den Staat so zu regieren, daß er seinen Zweck eines tugendhaften Lebens erreiche. 90)

Wäre aber auch Einer, oder wären Mehrere als Einer, doch nicht so Viele, daß sie selbst eine bürgerliche Gesellschaft ausmachen könnten, — wäre, sage ich, dieser, oder wären diese in sich selbst mit so viel Werth begabt, daß sie mit der übrigen Menge gar nicht verglichen werden könnten, und hätten sie so viel Stärke, daß auch in so fern die Uebrigen, obgleich ihrer Mehrere wären, sich

90) Wenn die Frage so roh hingelegt wird, so ist sie freylich richtig beantwortet. Aber wenn dem Wohl des Ganzen gerade daran läge, daß irgend eine Classe von Bürgern begünstigt würde, dann ist die Frage oft mehr zu beschränken: z. B. die Ackerbau-Classe vor der Handelschaft; Ein Handlungsast vor dem andern; die Städte vor dem Land; der Gewerbsmann vor dem Adel oder den Gelehrten. Hier kann bloß eine kluge Einsicht auf individuelle Umstände entscheiden. Auch an dieser Stelle vermuthet Conring eine große Lücke, weil A. die Hauptfrage, die hier vorliegt, nicht auflöse. Er scheint mir aber übersehen zu haben, daß A. sie von dieser Seite für unauflöslich hält, hingegen in der Folge einen andern Weg zu deren Erörterung vorschlägt.

nicht mit ihnen vergleichen könnten, oder es wäre Einer allein so unvergleichbar stark: dann würde dieser, oder würden diese in der That gar nicht mehr anzusehen seyn wie Theile eines solchen Staats. Denn wenn diese alle Uebrige an Kraft und Macht so sehr übertreffen; so würden sie Unrecht leiden, wenn sie den Uebrigen, welche doch an Gewalt und Kraft im Staat so weit unter ihnen stehen, gleich gehalten werden sollten. Sie sind vielmehr anzusehen wie Götter unter den Menschen.

Die Gesetzgebung setzt nothwendig bey denen, welche durch die Gesetze gebunden werden sollen, Gleichheit der Kraft und der Geburt voraus, und ein jedes Gesetz, das gegen solche vorstechende Menschen gegeben würde, würde ohne Wirkung seyn. Sie sind sich selbst ein Gesetz, und ein Gesetzgeber, der sie durch Gesetze binden wollte, würde nur lächerlich werden. Sie würden ihm sagen, was Antisthenes den Löwen sagen läßt, als an dem Reichstag der Thiere die Hasen die Demagogen spielten, und verlangen wollten, daß alle gleiche Rechte haben sollten. [91])

Diese Bemerkung hat in der Demokratie den Ostracismus veranlaßt, eben weil diese Staatsverfassung mehr als andere auf die Gleichheit dringt. Ihr blieb also, um diese zu erhalten, Nichts übrig, als daß sie diejenigen, welche durch ihren Reichthum oder durch ihren Anhang im Staat das Maaß dieser Gleichheit überschritten, auf bestimmte

91) Wahrscheinlich der Schüler des Socrates, der Stifter der Cynischen Secte. Diese Fabel ist verloren gegangen; man weiß also nicht, ob die Antwort des Löwen witzig oder nur löwenhaft war.

Zeit aus dem Staat austrieb. 92) Eben deßwegen sollen auch, wie die Fabel sagt, die Argonauten den Hercules von ihrem Kriegszug ausgeschlossen haben. Denn sie wollten nicht, daß nur Einer unter ihnen wäre, der so viel mehr vermöge, als die Uebrigen alle. 93) Auch kann in dieser Rücksicht der Rath, welchen der Tyrann Periander dem Thrasybul gegeben hat, doch wenigstens einiger Maßen gerechtfertigt werden. Man erzählt nämlich: Als ein Gesandter des Thrasybul diesen Periander um Rath

92) Diese Stelle scheint zu beweisen, daß der Ostracismus, der zur Zeit der Pisistratiden aufgekommen seyn soll, nicht Athen allein, sondern allen Griechischen Demokratien eigen war. Von allen wird es nun wohl schwerlich zu beweisen seyn, aber von den Syracusanern ist es wenigstens bekannt, daß sie eben die Sache unter dem Nahmen des Petalismus eingeführt hatten, und das Beyspiel des Hermodorus scheint eben dieses von den Ephesiern zu beweisen, welche nach dem Heraclit alle den Strang verdient hätten, weil sie bey Vertreibung dieses ihres Mitbürgers gesagt haben sollen: Unter uns soll kein vorstechender Mensch seyn; findet sich einer, so wandere er zu Andern, unter uns dulden wir ihn nicht. Cic. Tusc., L. V, C. 36. Diese Sprache führte neulich Jemand, ich weiß nicht wer, als er hörte, daß man dem Homer seine Epopeen wegkritisiren will. Auch von Argos bezeugt Aristoteles selbst, in dem 3ten A. des 5ten B., daß dort der Ostracismus gebräuchlich gewesen sey.

93) Etwas Aehnliches läßt Flaccus in seinen Argonauten die Juno sagen, (L. I, V. 117;) aber weder dieser Dichter, noch Orpheus, noch meines Wissens Einer der ältern Mythologen, führt eine solche Ursache der Trennung des Hercules von den Argonauten an, es müßte denn der von dem Apollodor angeführte Pherecydes im allegorischen Sinn verstanden werden, denn dieser läßt das Schiff selbst sagen, daß es den Hercules nicht tragen könne, (L. I, C. 9.)

gefragt habe, wie sein Herr seinen Staat einrichten solle, habe der König ihm Nichts geantwortet, sondern nur in seiner Gegenwart die hervor ragenden Kornähren abgeschnitten, und dadurch die Saat gleich gemacht. Der Gesandte, der sonst keine Antwort erhalten, habe dieses nicht verstanden, sondern nur seinem Herrn diese Begegnung des Königs erzählt. Aber Thrasybul habe daraus wohl eingesehen, daß ihm dadurch der Rath gegeben werde, die Vornehmsten in seinem Staat sich von der Seite zu schaffen. 94)

Nicht aber die Könige allein lassen sich diese Maxime gefallen, nicht sie allein handeln darnach; sondern auch die Oligarchen und die Demokraten pflegen sie vor Augen zu haben. Denn der Ostracismus, der die mächtig-werdenden Bürger in Schranken hält und sie aus dem Staat ausstößt, ist doch gewisser Maßen eben das, was Periander seinem Freund gerathen hat. Ja, selbst die Nationen handeln nach dieser Regel gegen die Städte und die Völkerschaften, welche sie sich unterworfen haben. So haben die Athenienser, so bald sie Herren von Samos, Chios und Lesbos geworden waren, sich angelegen seyn lassen, diese Inseln, gegen die Capitulation, zu entkräften. Eben so haben die Persischen Könige die Meder und Babylonier, welche wegen ihrer ehemahligen Herrschaft sich noch immer

94) Diese Anecdote ist allgemein bekannt; nur ist zu bemerken, daß A. die Rollen verwechselt, indem Herodot erzählt, Thrasybul, der Tyrann von Milet, habe dem Periander, dem Tyrannen von Corinth, diesen Rath gegeben, nicht dieser jenem, (L. V, C. 422.) Daß der Römische Tarquinius, nachdem er Gabien durch Verrätherey erobert hatte, seinem Sohn eben diesen Rath gegeben hat, ist aus Livius, (L. I, C. 54.) bekannt.

erheben und brüsten wollten, bey jedem Anlaß gedemüthigt. 95)

95) Diese Beyspiele sind nicht alle an ihrem Platz. Der Ostracismus läßt sich nur bey Gliedern des nämlichen Staats denken, und die Inseln, deren hier gedacht wird, waren anfangs nur Bundesgenossen der Athenienser. Wie diese die kleinen Staaten, die sich nach dem Persischen Einfall mit ihnen vereinigt hatten, zu halten pflegten, das ist nun zwar bekannt, aber diese Behandlung war keine Folge des Ostracismus, sondern der Habsucht und Herrschsucht der Athenienser. Als nachher diese Inseln im Peloponnesischen Krieg von Athen abfielen, und die Athenienser dieselben mit Gewalt wiedererobert hatten, da verfuhren sie mit ihnen nicht als mit gleichen Bundesgenossen, sondern als mit Eroberungen. Wie sie die Lesbier, oder vielmehr die Hauptstadt der Insel, Mitylene, behandelten, ist bekannt. Die Ausrottung aller Mitylenäer, welche Athen anfangs beschlossen hatte, und der nachher wirklich vollzogene Mord von tausend ihrer besten Bürger, die Einreißung ihrer Stadtmauern, die Beraubung ihrer Schiffe und ihres Ackerfeldes, waren grausam, aber nicht gegen die Verträge, die durch den Abfall der Lesbier aufgehoben waren. Die Chier wurden freylich vor ihrem Abfall, schon im dritten Jahr des Peloponnesischen Kriegs, genöthigt, ihre neuen Stadtmauern einzureißen, (Thucyd., L. IV, C. 51,) aber, daß sie bis zu ihrem Abfall nach der unglücklichen Atheniensischen Niederlage in Sicilien etwas Härteres gelitten hätten, ist unbekannt. Und so wurden auch die Samier, nicht aus Eifersucht wegen ihrer Uebermacht, sondern weil sie sich dem Urtheil der Athenienser nicht unterwerfen wollten, zu Gunsten der Milesier von dem Pericles unterdrückt, welchem sie sich unbedingt auf Gnade ergeben mußten. Der Hauptsatz des Aristoteles ist indessen gegründet und besser mit dem im Völkerrecht angenommenen Grundsatz von dem Gleichgewicht der Völker belegt: — ein Grundsatz, dessen mäßige und kluge Anwendung

Und so ist es freylich in allen Staaten, so wohl in den schlecht eingerichteten Staaten, welche nur auf den Vortheil des Einzelnen sehen, als in den guten Staaten, die sich den gemeinen Nutzen zum Endzweck gesetzt haben, gehalten worden. Selbst die Künste und Wissenschaften beobachten diese Regel. Denn so wird z. B. ein Mahler nie ein Thier um einen Fuß höher zeichnen, als es die Symmetrie erlaubt, wenn gleich der Fuß dadurch schöner werden sollte. Noch wird ein Schiffszimmermann den Schnabel des Schiffs oder sonst einen Theil desselben größer machen, als es der ganze Bau erlaubt, oder ein Kapellmeister eine höhere Stimme singen lassen, als die übrige Harmonie es verstattet. Den Königen kann man diese Art, zu handeln, also auch nicht übel nehmen, wenn sie den Freystaaten darin nachahmen, so fern die Form ihrer Regierung dem Staat nützlich ist. 96)

So ist also der Ostracismus da, wo offenbar ein Glied des Staats zu groß wird, allerdings zu rechtfertigen.

Besser ist es aber unstreitig, wenn gleich anfangs ein Staat so eingerichtet ist, daß er diese Cur nicht braucht.

Griechenland länger erhalten haben würde, und welcher mir mit unter diejenigen Grundsätze zu gehören scheint, die nie abstract, sondern nur immer concret beurtheilt werden müssen. Denn er beruht eigentlich nicht auf Principien, sondern nur auf Collisionen der Principien. Europa hat diesen Grundsatz, wo ich nicht irre, den Italiänern zu danken, von welchen er, sonderlich zu der Zeit Ferdinands von Spanien, aus Noth erfunden wurde. Oft kann er Kriege rechtfertigen, öfter beschönigt er sie nur.

96) Wie auch hier Conring einen Mangel von Zusammenhang finden und eine Lücke ahnden konnte, sehe ich nicht ab.

Ist aber das in der ersten Anlage versehen worden, so bleibt Nichts übrig, als wo möglich auf diese Art den Fehler wieder gut zu machen. In der That aber haben die meisten Staaten selbst dieses Hülfsmittel gemißbraucht, denn sie haben sich desselben bey weitem nicht bedient, um dem Staat dadurch aufzuhelfen, sondern um ihrer Leidenschaften und ihrer Factionen willen.

In den schlechten Staatsformen ist also der Ostracismus offenbar nützlich und gerecht. Aber an sich ist er dennoch vielleicht sehr ungerecht. Indessen bleibt aber doch auch in den guten Staaten noch die Frage übrig: ob, wenn Jemand, nicht so wohl durch sein Uebergewicht an Reichthum, an Gewalt, an Anhang, als vielmehr nur durch seine Tugend, sich so sehr ausgezeichnet hätte, 97) dieses Hülfsmittel noch anzuwenden wäre. Denn das scheint doch in der That nicht, daß ein solcher deßwegen zu verstoßen und aus dem Staat zu vertreiben wäre; vielmehr scheint es schicklicher, daß der Staat sich aller Gewalt über den Tugendhaften entäußere. Ist es doch, als wenn Jemand dem Jupiter gebieten und mit ihm das Regiment theilen wollte, wenn man dergleichen Menschen beherrschen will. Vielmehr scheint es natürlich, daß alle Andere sich diesem selbst freywillig unterwerfen und auf diese Weise ewig und überall die Tugend allein auf den Thron setzen sollten. 98)

97) Die Beyspiele des Aristides und Thucydides in Athen, des Hermodorus in Ephesus, des Dion in Syracus, werden wohl jedem Leser hierbey einfallen.

98) Weil dieser Abschnitt sich nicht mit den gewöhnlichen Formeln der Wiederhohlung schließt, so glaubt Conring, es fehle

Vierzehnter Abschnitt.

Inhalt.

Der Philosoph geht nun auf die in dem achten Abschnitt dieses Buchs auf die Seite gesetzten Formen über, und spricht zuerst von der Monarchie, von welcher er vier Arten angiebt, und am Schluß noch einer fünften gedenkt.

Nun wird es vielleicht schicklich seyn, nach dem, was wir bisher gesagt haben, die königliche Regierung zu untersuchen; denn diese haben wir unter die auf richtige Grundsätze gebaueten Staatsformen gerechnet. 99)

Zuerst müssen wir untersuchen: ob überhaupt irgend eine Stadt oder ein Land unter einem König glücklich seyn könne, oder nicht; und wenn das nicht ist: welche Staatsformen vorzuziehen wären; oder endlich: ob diese Regierungsform nur für einige Völker gut wäre, für andere nicht.

hier Etwas. Ich glaube hingegen, hier habe sich dieses Buch beschlossen, oder der Uebergang zu den folgenden Abschnitten habe anders gelautet. A. handelt zwar in denselben von der Monarchie; aber nicht so wohl, um diese Materie zu erschöpfen, als vielmehr, um zu untersuchen: ob es nicht nöthig sey, daß bey so vielen einander entgegen stehenden Ansprüchen Einer an der Spitze stehe, dem es zukomme, nach Gesetzen zu regieren, und diese zu erklären, oder zu ergänzen, oder sie selbst zu geben. Sieht man das, was nun folgen wird, so an, so läßt sich eine Ordnung und Methode argwöhnen, wenn gleich nicht finden.

99) Nämlich in dem 7ten A. dieses Buchs.

Das Erste, was bey dieser Untersuchung zu betrachten ist, wird das seyn: ob alle königliche Regierungen einerley Form haben, oder ob es deren mehrere gebe.

Daß es mehrere gebe, und daß die königliche Gewalt mehrere Bestimmungen leide, ist nicht schwer einzusehen.

In Sparta ist die königliche Gewalt am meisten durch die Gesetze beschränkt, und dort kann der König bey weitem nicht über Alles nach Willkühr gebieten. In der Armee aber hat er, wenn er über die Landesgrenzen gerückt ist, die völlige Kriegsgewalt, und auch die Ceremonien des Gottesdienstes sind ihm übertragen. [100])

Die königliche Gewalt in Sparta ist also nur eine Art von unabhängiger lebenslänglicher Feldherrn-Gewalt. Der Spartanische König hat keine Gewalt über Leben und Tod, außer da, wo er das volle Königsrecht hat, nämlich in dem Krieg, wo die Gewalt allein das Gesetz ist. Und so war es auch bey den Alten. So mußte Agamemnon in der Versammlung des Volks sich Alles sagen lassen, was man ihm sagen wollte; aber so bald er als General handelte, konnte er auch zum Tod verurtheilen. Denn so läßt Homer ihn drohen: Wen ich außer den Reihen der Schlacht finde, der wird mir nicht entgehen, daß ich ihn

100) Denn die doppelte Stimme im Senat gäbe zwar Vorrecht, aber kein Königsrecht. Vorhin ist übrigens schon bemerkt worden, daß Cleomenes und Agis Freunde der königlichen Gewalt in Sparta weitere Grenzen zugeschrieben haben. Im Folgenden stellt A. diese Könige nur als Titular-Könige dar. Sie hatten indessen doch größere Rechte als die Deutschen Kaiser, und kommen den Rechten, wie sie die Niederländischen Statthalter besessen haben, am nächsten.

nicht dem Wild und den Vögeln vorwerfe. Oder an einem andern Ort: Denn in meiner Hand liegt der Tod! 101)

Das ist also Eine Art eines königlichen Staats: Die Feldherrn-Stelle auf lebenslang; und von diesen werden nige nach der Erbfolge bestellt, andere werden gewählt.

Außer dieser ist aber eine andere Art von Monarchien, nämlich das Königsthum der Ausländer. In diesem grenzt die Gewalt des Regenten nahe an die Tyranney. Dessen ungeachtet ist doch auch da das Königsrecht gesetzmäßig und

101) Diese Vergleichung ist übel gewählt. Agamemnon war in der That mehr nicht als General; und wenn er sich auch in der Versammlung manches Unangenehme sagen lassen mußte, so wurde doch das nicht allein von den andern Königen und Fürsten nicht gut geheißen, sondern es blieb ihm auch die Entscheidung. Außer dem durften ihm allenfalls nur die Häupter der Griechischen Bundesgenossen Etwas sagen, das Volk aber wurde nie befragt, vielmehr wies Ulyß dasselbe zum blinden Gehorsam. Die Stelle, die A. hier anführt, steht in der Iliade, (B. II, V. 391,) nur stehen die letzten Worte: πὰρ γὰρ ἐμοὶ θάνατος, nicht bey dieser Stelle, vielleicht nicht im ganzen Homer. Eben diese Stelle legt A. in der Ethik, im 12ten A. des 3ten B., dem Hector in den Mund, zwar offenbar aus Irrthum, denn Homer läßt den Hector im 15ten B., V. 348, diesen Gedanken ganz anders ausdrucken. Da aber der Dichter an diesem Ort hinzu setzt: οἱ θάνατον μητίσομαι, so ist es möglich, daß der Philosoph hier diese Stelle im Sinn gehabt und aus dem Gedächtniß angehängt, oder sie als eine andere Stelle angeführt hat; und in diesem Sinn übersetze ich. Conring will dem A. einen solchen Irrthum nicht zutrauen, weil er selbst eine Abschrift des Homer besorgt hätte, sondern er glaubt lieber, daß er ein anderes Exemplar vor Augen gehabt, und Aristarch nachher den letztern halben Vers verworfen habe.

gegründet auf väterliche Sitte. Denn von Natur schon sind die Ausländer eines mehr knechtischen Characters als die Griechen. Ueberhaupt können die Asiaten die Despotie leichter tragen als die Europäer. [102]) Das Königsrecht ist deßwegen bey ihnen mehr Tyranney, und doch sind ihre Könige sicher, weil diese Regierungsart bey diesen Völkern

102) Aristoteles kommt in der Folge noch ein Mahl auf diese Idee zurück, die zu seiner Zeit, da Griechenland so wenig Freyheit mehr übrig hatte, am wenigsten mehr an ihrem Platz und eigentlich nur ein Nachhall der ehemahligen Griechischen Empfindung war. Der Gedanke selbst ist aber doch nur halb, vielleicht gar nicht gegründet. Es ist nicht zu läugnen, und A. gesteht es gleich selbst ein, daß ehemahls ganz Griechenland von Königen beherrscht wurde; und wären die Reiche damahls nicht so klein gewesen, so würden sie sich wahrscheinlich immerfort erhalten haben. Aber da die Unterthanen so nahe beysammen wohnten, so war es leichter möglich, daß sie sich in Freyheit setzten; und geschah das, so hatte der König keine Unterstützung mehr, wogegen, wenn bey den Persischen und Medischen Königen eine Provinz Aufruhr erregte, die andere bereit war, sie wieder zum Gehorsam zu bringen. Dieses beweiset die Geschichte der Griechischen Kolonien in Klein-Asien, und selbst die Geschichte Alexanders und seiner Nachfolger, und die Geschichte des heutigen Europa. Unzählige Nebenumstände bilden die Regierungsformen, und diese haben immer mehr Einfluß auf den Character der Nationen, als dieser auf jene. Bloß diese Nebenumstände, lange nicht der Character, haben den Abfall der Schweizer von der Oestreicher Herrschaft, die Trennung der Niederlande von Spanien veranlaßt: und wäre es der Character der Franzosen gewesen, der sie neulich veranlaßt hätte, die Monarchie abzuschaffen; so sehe ich nicht, wie sie seit der Zeit ihre jetzige Regierungsform tragen könnten, die drückender ist, als sie je in den Zeiten der Monarchie war.

gesetzmäßig und von ihren Vorfahren schon herkömmlich ist. Auch lassen sich deßwegen ihre Könige nicht eben so bewachen, wie die Tyrannen, sondern so wie es Königen ziemt. Denn ihre Leibwache besteht aus Unterthanen, nicht, wie die Wachen der Tyrannen, aus fremden Miethsoldaten. Denn sie regieren nach der Constitution mit dem guten Willen der Bürger über Bürger, nicht, wie jene, mit Zwang über Unterdrückte. Deßwegen bestellen diese Könige ihre Leibwache aus den Bürgern, nicht gegen die Bürger, wie die Tyrannen. 103)

Das sind also zwey Arten solcher Monarchien.

103) Auch dieser Gedanke scheint mir nicht ganz richtig. A. dachte sich, wie es scheint, nur immer die kleinen Tyrannen von Samos, Corinth, Syracus u. dergl.; aber er scheint mir auch hier, wie ich schon bemerkt habe, diejenigen vergessen zu haben, welche so vielerley Bürger hatten, daß die Bürger selbst, die sie bewachten, nur Bürger einer Provinz waren, die sich um das Wohl und Weh der andern Provinzen nicht bekümmerten. Herodot erzählt, daß die Assyrischen Könige immer ihre Leibwachen nach den Provinzen abwechseln ließen, und dadurch in so langer Zeit sich erhielten. Jede dieser Leibwachen waren Bürger, und doch waren sie, wo es nöthig war, auch gegen die Bürger zu gebrauchen. Ferner, wenn diese Wachen und die dem Regenten zu Gebot stehenden Heere einen eignen Stand in dem Staat machen und dadurch stehende Heere werden; so mögen sie Bürger seyn, oder nicht, sie werden immer ein besonderes, von den übrigen Bürgern verschiedenes, Interesse haben. Das hat Rom in seinen Prätorianern genug erfahren. Dieser Character der zweyten Art der Monarchie, daß die Könige von ihren Bürgern bewacht würden, ist also unschließend; der andere aber, daß sie nach einer, entweder ausgedruckten oder stillschweigenden, Constitution, die sie auf das Beste des Staats hinweiset, regieren müssen, der ist der ächte Character.

Nun giebt es aber noch eine Art, die nach der Form, wie sie bey den alten Griechen war, eingerichtet ist, und die Könige, die nach dieser Form regierten, hießen Aesymneten, das ist ungefähr: Wahlkönige. Diese Art von Königen hatte zwar das mit den Königen der andern Nationen gemein, daß sie auch gesetzmäßig waren, aber darin waren sie verschieden, daß sie nicht erblich waren. 104)

104) Auch hier scheint Aristoteles dem Wort: Aesymneten, eine andere Bedeutung gegeben zu haben, als diejenige war, welche dasselbe gehabt haben mag. Homer gebraucht dieses Wort in der Odyssee, um die Vorsitzer bey den Wettspielen der Phäacier zu bezeichnen, und nennt sie δημίους, Oeffentlich-angestellte. Euripides braucht in der Medea eben dieses Wort, als Zeitwort, vom Creon, (V. 19,) und eben diesen Creon nennt er nachher ἄνακτα, (V. 269,) und im 308ten V. ἄνδρα τύραννον. Auch soll dieser Creon ein Sohn des Sisyphus gewesen seyn, und in dieser Eigenschaft also durch Erbrecht zu Corinth regiert haben. Ja, Arist. hat, wenn man dem Scholiasten zu Soph. Oed. Tyr. trauen kann, in seiner Beschreibung der Staaten, bey Cumä selbst gesagt, daß man die Tyrannen allgemein ehemahls Aesymneten genannt habe, ohne Unterschied, ob sie erblich gewesen oder gewählt worden wären. Auch wird in dem Brief, den Thrasybul dem Periander geschrieben haben soll, (Diog. L., L. I, Segm. 101,) die erbliche Tyranney des Periander eine Aesymnie genannt. Die Stelle, welche Dionysius Halic., (Ant. R., L. V, C. 73;) aus dem Theophrast anführt, scheint aber, wie schon Casaubonus bemerkt, bloß dem Arist. nachgeschrieben worden zu seyn. Außer dem kam aber auch eben dieser Nahme, wie es scheint, bloß gewissen Magistrats-Personen zu, wie Caylus, (Recueil des Ant., T. II, p. 171,) von Chalcedonien, aus einer alten Aufschrift, in welcher derselbe vorkommt, bemerkt hat. Das Wort scheint also keine so bestimmte Bedeutung gehabt zu haben, als sie A. hier angiebt. Die Herleitungen desselben,

Unter diesen Aesymneten behielten einige ihre Regierung auf ihre Lebenszeit, andere aber nur gewisse bestimmte Jahre lang, oder sie wurde ihnen nur zur Ausführung gewisser einzelner Geschäfte übertragen. So erwählten die Mitylenäer den Pittacus zur Anführung gegen die Vertriebenen, an deren Spitze sich Antimenides und Alcäus der Dichter gestellt hatten. [105]) Denn so sagt Alcäus in einem seiner Scolien, sie hätten den Pittacus erwählt, und er wirft den Mitylenäern vor, daß sie in ihren Versammlungen mit lautem Beyfall den Pittacus, das Verderben des Vaterlandes, zum Haupt der unglücklichen, von den Göttern gedrückten, Stadt erhoben hätten. [106]) Diese Regie-

die Stephanus bey diesem Wort gesammelt hat, scheinen mir alle sehr gezwungen.

105) Der Nahme des Pittacus ist unter den sieben Weisen, so wie der des Alcäus unter den Dichtern, bekannt genug. Ob Pittacus nur auf gewisse Zeit oder nur gegen die Tyrannen erwählt worden war, ist, da man die nähere Geschichte aus gleich frühern Schriftstellen nicht erfahren kann, wohl nicht zu entscheiden. Daß er aber durch Wahl zur Regierung gekommen sey, und diese nach zehn Jahren niedergelegt habe, sagt Strabo, L. VII, p. 917. deutlich.

106) Was eigentlich die Scolien der Alten gewesen sind, ist nicht sehr klar. Gewöhnlich hält man sie für Tischlieder, weil man sie bey Tische zu singen pflegte. Dieser zufällige Gebrauch der Scolien kann aber ihren eignen Character unmöglich bestimmen. Wahrscheinlich waren sie eben das, was man bey uns, zum Unterschied von der Ode, bloß Lieder nennt. Auch theilte man diese Lieder, ungefähr wie wir die unsrigen, in geistliche oder religiöse, die man Päane nannte, und weltliche, die bloß Scolien hießen, wie die Bemerkung, daß des Aristoteles Lied auf den Hermias kein Päan, wofür man es ausgab, sondern

rungsformen sind nun und waren, wenn man auf die tyrannische Gewalt des Regenten sieht, despotisch; sieht man aber darauf, daß der Regent vom Volk gewählt und daß ihm mit gutem Willen der Bürger seine Gewalt übertragen wurde, so waren sie monarchisch.

Eine vierte Art dieser Form finden wir in den Heldenzeiten, in welchen die Könige zwar nach dem Erbrecht einander folgten, aber zugleich, nach dem Gesetz, mit gutem Willen der Bürger regierten. Denn weil sie die vornehmsten Wohlthäter der Völker waren, entweder dadurch, daß sie dieselben allerley nützliche Künste lehrten, oder daß sie ihre Kriege führten, oder die Völker in eine Gesellschaft zusammen brachten, oder ihnen ihr Land zur Wohnung eingaben; deßwegen setzte das Volk sie freywillig zu seinen Regenten, und dann folgten ihnen ihre Nachkommen auf den Thron. Sie waren damahls ihre Anführer im Krieg und die Vorsteher der Opfer, so weit diese nicht zu dem Amt der Priester gehörten. Auch waren sie die Richter in den bürgerlichen Streitigkeiten. Einige derselben mußten sich durch Eide verbinden, andere nicht; und das Symbol des Eides war die Aufhebung des Zepters. Einige hatten in den ältesten Zeiten Alles unter sich, so wohl das Regiment in der Stadt, als auch auf dem Lande, und selbst das, was ihr Staat mit andern Staaten außer ihren Grenzen zu verkehren hatte. Nachher gaben diese Könige entweder freywillig Einiges von diesen ihren Rechten ab, oder

eine Scolie sey, bey Athenäus, (L. XV, p 696,) beweis't. Naudäus, dessen Abhandlung von den Liedern der Griechen in Hagedorns Werken steht, hat wohl Alles gesammelt, was über diese Materie bey den Alten vorkommt.

das Volk nahm ihnen Einiges, so daß ihnen in einigen Staaten bloß der Vorsitz bey den Opfern übrig blieb. Da, wo den Königen doch noch Etwas, das dieses Titels werth geachtet werden kann, gelassen wurde, behielten sie auch noch die Obergewalt über die Armee, wenn diese über die Grenzen geführt worden war. 107)

Es giebt demnach vier Gattungen der monarchischen Form. Die erste, wie sie in den Heldenzeiten war. Da herrschten die Könige mit dem guten Willen des Volks, und ihre Gewalt war auf besondere Gegenstände beschränkt, nämlich die Opfer, die Anführung im Krieg und die Gerichte.

Die zweyte Gattung ist die, welche unter den Ausländern gewöhnlich ist, nämlich die erbliche, constitutionsmäßige Despotie.

Die dritte Gattung ist die Form der Aesymneten, nämlich das Wahlreich.

Die vierte ist die Lacedämonische, eigentlich ein erbliches lebenslängliches Generalat.

107) Diese Vorstellung von den alten Königen scheint mir Aristoteles, wie Mehreres, aus dem bloßen Raisonnement, nicht aus historischen Gründen, abgenommen zu haben. Wenn man denkt, wie Homer die unter den Königen stehenden Griechen vor Troja behandeln läßt, und wie sehr die Schriftsteller den Theseus, der kurz vor diesen Zeiten lebte, darüber rühmen, daß er dem Volk Antheil an dem Regiment gegeben habe; wie Sophocles so wohl als Euripides, jener in dem Oedipus von Colona, dieser in den Bittenden, den Theseus von dem Unterschied seiner Regierungsform gegen die Regierung anderer Könige reden läßt: so scheint es in der That nicht, daß die Könige in den Heldenzeiten anders als willkührlich regiert haben.

Diese viere sind also nach diesen Kennzeichen zu unterscheiden. 108)

108) Diese Kennzeichen scheinen mir nach dem, was ich bey einer jeden Art des Königsthums vorhin bemerkt habe, nicht richtig. Nach unsern Ideen lassen sich die Formen des Königsthums besser auf folgende Classen zurück führen:

1. Titular-Könige, nämlich solche, welche in Ansehung der Landesregierung nur Vorsitzer eines Senats sind. Dergleichen waren die Lacedämonischen Könige, auch, dem Wesen nach, die Römischen Consuln, in neuern Zeiten die Statthalter der Niederländer, die Dogen und dergleichen.
2. Wirkliche Wahlkönige, die aber nach Gesetzen regieren müssen.
3. Wirkliche Erbkönige, die eben so regieren müssen.
4. Wirkliche Wahlkönige, die nach Willkühr regieren können, wenn es dergleichen giebt.
5. Wirkliche Erbkönige, die eben so regieren dürfen.

Allein wie aus dem nächstfolgenden Abschnitt zu ersehen seyn wird, hielt A. die Könige, die nach bestimmten Constitutions-Gesetzen regieren, alle für keine ächten Könige, und er setzt alle mit den Lacedämonischen in Eine Classe. Die zweyte und dritte Classe, die ich angegeben habe, fallen also bey ihm weg; wenigstens sind sie mit dem, wie er sich die Könige in den Heldenzeiten denkt, einerley. Bey den Königen der von mir eben angegebenen vierten und fünften Classe spricht er zwar auch immer von einem Regiment nach Gesetzen; er versteht aber unter diesem Gesetz bloß das, wodurch ein Königsthum durch Wahl oder Erbschaft vergeben wird, und das ausdrückliche oder stillschweigende allgemeine Gesetz, daß zum Besten des Staats regiert werden soll, wobey dem König die Mittel, dieses zu erreichen, überlassen bleiben und auf das Gewissen gegeben werden. Bloß durch diese Erklärung kann A. mit sich einig gemacht und gegen Montesquieu, (Espr. des L., L. II, C. 9,) vertheidigt werden.

Diesen ist noch die fünfte Gattung beyzusetzen, wenn nämlich der König auf eben die Art Eigenthumsherr des ganzen Staats ist, wie sonst der Staat im Ganzen genommen, oder ein ganzes Volk, Herr des gemeinen Staatsvermögens ist. Diese Art der Monarchie ist eigentlich wie eine Hausherrschaft anzusehen. Denn wie der Hausherr als König seiner Haushaltung angesehen werden kann; so kann ein solcher König angesehen werden als ein Hausherr, dessen Haushaltung ganze Städte, ein ganzes Volk, oder auch mehrere in sich faßt. 109)

109) Hierher gehören die Könige und Regenten, welche über eroberte Länder herrschen, die sich ihnen auf Gnade ergeben haben. Auch viele Deutsche Reichsfürsten, wie sie zu der Zeit waren, ehe man sich einige Begriffe von der Landeshoheit machte, würde man hierher rechnen können, wenn diese Regenten ganz unabhängig gewesen wären. Es ist zu hoffen, daß die edlere Idee von Landeshoheit die von Hausherrschaft nach und nach aus allen Regierungen vertreiben werde. Aus den Kammern, deren Nahme selbst so viel von dem Haushaltungswesen bey sich führt, wird sich aber diese Idee wohl nie verlieren, und deßwegen ist es nöthig, daß die Grenzen zwischen Kammern und Regierungen immer mehr bestimmt werden. Denn wenn auch die Verhandlungen von beyden in den Staatsrath oder die Cabinette zusammen fließen, so weiß man doch, daß die Kammer-Anträge gewöhnlich die Regierungszwecke sehr in das Dunkle setzen, und daß ihre eignen Zwecke oft allzu verführerisch sind.

Uebrigens muß man bey diesem ganzen Abschnitt nie vergessen, daß A. es zum wesentlichen Character der Monarchie macht, daß der Monarch das wahre Beste des Staats zu seinem Endzweck setzt; woraus denn nothwendig folgt, daß diese fünfte Art von Regierung eines Einzigen von ihm nicht zu den monarchischen Formen gerechnet wird, sondern daß sie, wie er in der oben, (Anmerk. 47,) angeführten Stelle aus der Ethik sagt, nach ihm eine Abweichung von allen monarchischen Formen ist.

Funfzehnter Abschnitt.

Inhalt.

Hier werden verschiedene Zweifel auch selbst gegen die beschränkte Monarchie angeführt, gegen welche Form jedoch der Philosoph sich nicht undeutlich erklärt.

Im Grunde braucht man nur zwey Gattungen von Monarchien zu betrachten, nämlich die zwey äußersten; die Lacedämonische und diejenige, welche wir eben mit der Haushaltung verglichen haben. Denn zwischen diesen können noch mehrere anders und anders bestimmte erdacht werden. Viel Könige haben nämlich weniger Gewalt als diese, viel haben mehr als jene, so daß also nur zwey Fragen zu erörtern sind: nämlich erstens: ob es überhaupt nützlich sey, daß ein General seine Stelle auf lebenslang behalte und daß derselbe nach der Erbfolge bestellt werde, oder ob die Bestellung dieses Amts abwechseln soll, oder ob das schädlich sey; und dann zweytens: ob es gut oder nicht gut sey, daß ein Einziger Eigenthumsherr von Allem sey, was zu dem Staat gehört. 110)

110) Ich habe hier das Wort κύριον durch Eigenthumsherr übersetzt, also dasselbe im engsten, und nicht im politischen Sinn, in welchem es mehr nicht als Regent heißen würde, genommen. Ich glaube, man kann auch diesem Wort hier keinen andern Sinn geben, da es das in dem vorigen Abschnitt bemerkte andere Extrem des Königsthums bezeichnen soll, wobey eben dieses Wort gebraucht und das Königsthum dieser Art mit der Oeconomie verglichen wird. Nun äußert sich aber dabey die

Das Erste, die Ertheilung des Generalats auf lebens-lang, scheint mehr auf einem Gesetz als auf einer Staats-Constitution zu beruhen, denn so etwas kann in einer jeden

Schwierigkeit, ob Aristoteles dieser Art von Königen den Zweck unterlegt, daß sie für das gemeine Beste sorgen, oder ob er sie mit den Tyrannen für einerley hält. Da der Hausherr auch für das Beste des Hauswesens sorgt, und da A. diese Alleinherrschaft, (παμβασιλεία,) unter die Monarchien zu rechnen scheint, wogegen er die Tyranney für keine monarchische Form hält; so könnte man die Sache so ansehen. Mir scheint aber, er verstand wirklich die Tyranney. Denn er braucht erstens in dem letzten Abschnitt dieses Buchs eben den Ausdruck: κύριον πάντων, von dem Tyrannen; und zum andern wäre sonst gar kein Unterschied zwischen dieser fünften Classe von Monarchen und den Asiatischen Königen, die er doch ausdrücklich von ihnen unterscheidet. Daran darf man sich aber nicht stoßen, daß A. die Tyranney an andern Orten für keine monarchische Form hält, denn er giebt sie auch hier für keine aus. Und wenn schon der Hausvater für die Haushaltung sorgt, so ist doch er selbst immer der Zweck dieser Sorgfalt. Ich bemerke dieses hier, theils weil Barthelemy in seinem sehr unzuverlässigen Auszug der Politik, in den Reisen des Anacharsis, diese Art von Herrschaft für das Aristotelische Ideal der Monarchie auszugeben scheint, das sie bey weitem nicht ist; theils weil man auf diese Weise, wie aus einer der folgenden Anmerkungen erhellen wird, allein den Zusammenhang dieses und der folgenden Abschnitte dieses Buchs sich erklären kann.

Uebrigens bemerke ich, daß dieser Unterschied zwischen Königen, die gleich Hausvätern regieren, und solchen, die nicht nach Staats-Grundgesetzen regieren, so wie er hier angegeben wird, sehr unzuverlässig ist, indem A. ihn bloß auf der Gesinnung der Könige dieser Art beruhen läßt, nicht auf irgend einer außer ihnen, in der Form selbst, liegenden Verschiedenheit.

Staatsverfassung eingeführt werden. [111]) Darüber haben wir also Nichts mehr zu sagen. Wohl aber müssen wir noch von den andern dem Königsthum eignen Eigenschaften reden, denn diese gehören zu der Staatsverfassung selbst. Diese müssen wir also betrachten, und die Zweifel, die gegen die Vortheile einer solchen Einrichtung erregt werden können, müssen wir durchgehen. [112])

111) Dieses ist unrichtig! Denn wenn die Könige als Könige das Generalat lebenslänglich auf sich haben, so gehört das allerdings zu der Constitution. A. hielt sich, wie es scheint, zu genau an das Lacedämonische Generalat, welches selbst noch unter dem Befehl der Ephoren und vielleicht auch des Senats geführt werden mußte.

112) Da A. in Ansehung des Lacedämonischen Königreichs zwey Fragen aufgeworfen hatte, nämlich: ob es gut wäre, einen General auf lebenslang zu bestellen, und dann: ob diese Bestellung durch Erbrecht geschehen sollte; so hatte man nun Ursache, zu glauben, daß er, nach Beseitigung der ersten Frage, die zweyte, von dem Erbrecht, allein untersuchen werde. Er thut das aber nicht, sondern er läßt sich in diesem und dem folgenden Abschnitt überhaupt nur über die Frage: ob es gut wäre, daß ein König regiere, ohne weiter als durch sein Gewissen gebunden zu seyn, bloß unter dem allgemeinen Gesetz, das Wohl des Staats vor Augen zu haben, weitläuftig und ziemlich verwirrt heraus. Um ihm hier zu folgen, muß man nie vergessen, daß er einen Monarchen vor Augen habe, dem wirklich das Wohl des Staats auf das Gewissen gegeben worden ist, also nicht den König der fünften Classe, oder den Tyrannen, denn von diesem handelt er am Schluß dieses Buchs, und der eben gedachte Character ist seinem Begriff von der Monarchie wesentlich. Zum andern aber muß man bedenken, daß A. einen absoluten Monarchen, also einen solchen vor Augen habe, welcher an kein bestimmtes Constitutions-Gesetz gebunden ist. Die-

Den Anfang dieser Untersuchung müssen wir mit der Erörterung der Frage machen: ob es besser sey, von dem besten Mann oder von dem besten Gesetz beherrscht zu werden.

Diejenigen, welche der königlichen Gewalt das Wort reden, pflegen zu sagen: Im Allgemeinen könne das Gesetz wohl Etwas fest setzen, aber in den einzelnen Fällen nicht. In jeder Kunst sey es lächerlich, wenn man sich bloß nach den vorgeschriebenen Regeln richten wollte. Das wäre eben als wie in Aegypten, wo der Arzt, der vor dem vierten Tag der Krankheit Etwas von Arzeneyen verschreibt, sich Verantwortung zuzieht. [113] Es sey also, sagen sie, offenbar,

ses beweis't nicht nur der Gang seiner Untersuchung, sondern er sagt es auch ausdrücklich in dem folgenden Abschnitt, welcher nur eine Fortsetzung von diesem ist.

Daß nun aber diese willkührliche Bestimmung der Monarchie die Abhandlung dieser Materie sehr einseitig und sehr unfruchtbar macht, und daß dadurch eine große Lücke in der ganzen Politik dieses Philosophen entsteht, brauche ich nicht zu bemerken. Denn man muß nun alle Monarchien, die unter einer Constitution, oder, wie wir es nennen, Capitulation, stehen, das ist: alle die, welche in der Ausübung der königlichen Gewalt an Formen und Gesetze gebunden sind, für vermischte Staatsformen ansehen. Selbst auch darin ist diese Einschränkung des Begriffs der Monarchie fehlerhaft, weil sie dem Begriff der Könige der ersten Classe, nämlich der Könige in den Heldenzeiten, wie A. sie angiebt, widerspricht, denn diese waren ja, oder wurden doch nach ihm, in ihrer Gewalt beschränkt, folglich, nach ihm, keine wahren Könige.

113) Woher Aristoteles dieses besondere Gesetz hat, und ob er es nicht mit dem Gesetz der Aegyptier verwechselt, nach welchem die Aerzte eine gestorbene Frau nicht eher als nach dem vierten

daß ein Staat, der auch nur nach vorgeschriebenen Gesetzen und Regeln regiert werden dürfe, keine gute Verfassung habe.

Allein der Fall, daß Alles, was verordnet wird, nur im Allgemeinen verordnet werden kann, ist allen Staatsformen gemein; und besser wird es doch immer seyn, wenn sich in solchen Fällen keine Leidenschaft einmischen kann, als wenn das zu besorgen wäre. Das Gesetz ist aber ohne Leidenschaft, und dem Menschen sind sie, seiner Natur nach, unvermeidlich.

Vielleicht könnte zwar Jemand sagen: ein einzelner Mensch könne aber dennoch in den einzelnen, individuellen Vorfällen besser rathen. — Dieser Einzelne muß nun aber doch auch nothwendig Gesetzgeber seyn; also müssen Gesetze vorliegen, nur mit der Einschränkung, daß diese Gesetze da nicht unverbrüchlich seyn sollten, wo sie nicht anzuwenden sind, denn im Uebrigen wird zugegeben, daß sie entscheiden.[114]

Tag balsamiren durften, wie Herodot, (L. II, C. 89,) erzählt, weiß ich nicht. Uebrigens ist aus Diodor, (L. I, C. 82,) bekannt, daß bey den Aegyptiern die ganze Heilart von den Gesetzen vorgeschrieben war, und aus Plato, (B. II, S. 656,) daß auch die so genannten schönen Künste, Mahlerey und Musik, unter dem nämlichen gesetzmäßigen Zwang gelegen haben.

114) Diese ganze Stelle von den Worten: ἀλλὰ μὲν κᾀκεῖνον - - bis - - ἢ ὅλως, ἢ εὖ, (im Text,) das ist von: Allein der Fall - - bis - - daß sie entscheiden, (in der Uebersetzung,) scheint mir Lücken zu haben, oder doch Unrichtigkeiten. Der Sinn scheint mir nicht schwer. A. setzt zwey Fälle voraus. Zuerst läßt er seinen Vertheidiger der Monarchie behaupten, es sey überhaupt ungeschickt, daß ein Staat nach Gesetzen regiert

Es bleibt also nun nur die Frage: ob in denjenigen Fällen, wo die Gesetze überhaupt gar nicht oder nicht hinlänglich entscheiden, nur Einer, der für den Besten gehalten wird, oder ob alsdann Alle entscheidend gebieten sollen.

Nun sehen wir aber, daß in allen andern Staatsformen man zusammen kommt, und über die einzelnen, individuellen Fälle rathschlagt und entscheidet. In der That mag wohl bey solchen Versammlungen manche einzelne Stimme sehr schlecht seyn, wenn sie mit dem Urtheil oder dem Schluß eines Einzigen Regenten verglichen würde: aber wenn alle diese Stimmen des ganzen Volks zusammen genommen werden, so werden sie doch besser seyn, als die Entscheidung des Einen; so wie ein von Vielen zusammen getragenes Mahl besser ist, als das, welches ein Einzelner geben könnte. Deßwegen urtheilt auch oft das Volk viel besser als Einer allein, er sey wer er wolle. Ferner ist es

werde, weil diese immer nur allgemeine Verordnungen enthalten können. Diese Einwendung glaubt er dadurch widerlegen zu können, daß, wenn gleich die Verordnungen aller Staaten, die nach Gesetzen regiert würden, allgemein seyn müßten, es doch immer besser wäre, dieses zu tragen, als von der Willkühr eines einzigen, den Leidenschaften unterworfenen, Menschen abzuhängen. Der Vertheidiger der Monarchie läßt dieses so gelten, und behauptet nur noch, daß doch in einzelnen Fällen Einer immer besser rathen könne. Hier überzeugt A. entweder seinen Gegner in einer ausgefallenen Stelle, wie die Worte: ὅτι μὲν τοίνυν, anzudeuten scheinen, oder er nimmt für bekannt an, daß eine monarchische Regierung, wenn gleich der Monarch selbst Gesetzgeber sey, doch nicht ohne Gesetze, die für die Unterthanen gültig wären, bestehen könne, und daß diese Gesetze nur da, wo sie nicht anwendbar wären, eine Aenderung leiden sollten. Und nun fragt er, wer in diesem Fall entscheiden

auch schwerer, das ganze Volk zu verderben. So wie eine große Menge Wassers weniger als eine kleine verdorben wird, wird es auch das ganze Volk weniger als ein kleiner Theil desselben. Wie der Zorn oder sonst eine Leidenschaft den einzelnen Menschen ergreift, wird sein Urtheil darunter leiden, aber selten wird ein ganzes Volk so zum Zorn gereitzt und in Fehler verwickelt werden. Es sollte also nach diesem das freye Volk, aber nach Gesetzen, regieren, und nur da von den Gesetzen abweichen dürfen, wo diese irgend Etwas unentschieden lassen müssen. Und scheint auch so Etwas in der ganzen Menge nicht wohl möglich; so wird doch, wenn nur viel gute Männer und Bürger da sind, leicht zu entscheiden seyn: wo die Verführung zum Bösen am meisten zu befürchten sey, bey dem Einen oder bey so vielen Guten. Ist es nicht offenbar, daß man so Etwas von diesen weniger zu besorgen habe?

soll. Seine Antwort ist in diesem Fall, wie im 12ten Abschnitt auch, daß die Stimmen Mehrerer zusammen genommen oft besser ausfielen, als wenn ein Einziger entscheiden sollte.

Ich habe mich bemüht, in der Uebersetzung den Zusammenhang so faßlich zu machen, als möglich war, ohne von dem Text zu weit abzuweichen. Nur habe ich die von dem Casaubonus vorgeschlagene Verbesserung angenommen. Dieser setzt nach κυρίους ein Punct, und zieht das folgende ὅσα u. s. w. zu der Frage, wonach dann das δὲ bey πότερον nach ὅσα zu setzen ist. Conrings Vermuthung, daß das κυρίους nicht auf Gesetze, sondern auf Personen, welche die zweifelhaften Gesetze in allen Regierungsformen erklären mußten, zu ziehen sey, fiel mir anfangs ebenfalls ein. Ich glaube aber doch, daß die Voraussetzung, die A. dem Vertheidiger der Monarchie aufdringt, deutlicher wird, wenn man dieses Wort auf νόμους bezieht.

Aber, sagt man, diese Vielen fallen doch leicht in Tumult und Factionen, und der Eine nicht! Dagegen aber ließe sich sagen, daß man auf beyden Seiten voraus setze, daß so wohl der Eine als die Vielen gute und rechtschaffene Männer wären.

Laßt uns nun diese Gesellschaft guter und rechtschaffener Männer Aristokratie, und den Einen König nennen; so wäre die Aristokratie immer eine bessere Regierungsform als die Monarchie, man mag nun die ausübende Gewalt mit dem Regenten=Recht verbinden oder nicht, nur immer auch voraus gesetzt, daß der Aristokraten=Senat aus lauter guten und rechtschaffenen Bürgern bestehe. 115)

115) Es ist wohl, wenn man dieses Raisonnement des Aristoteles ansieht, nicht schwer, zu bemerken, daß dasselbe sehr oberflächlich, unbestimmt und einseitig ist. Die alten politischen Philosophen, die wir noch haben, und A. selbst, hatten bey ihren politischen Betrachtungen, wie ich schon öfter bemerkte, immer nur kleine, eingeschränkte Staaten in dem Auge. Ein Staat von 30000 waffenfähigen Bürgern, wie Sparta, oder von 20000, wie Athen, war ihnen schon groß, und in dem 7ten B. dieses Werks erklärt sich A. ausdrücklich gegen große Staaten. In manchen Rücksichten hat er auch wohl Recht, nur müssen alsdann auch die Nachbarn klein seyn. In solchen Staaten nun ist das Königsthum freylich eine sehr gefährliche Verfassung, weil es auf jeden der Bürger unmittelbarer wirken kann. In größern Staaten ist es anders. Sollen da Republiken oder Aristokratien bestehen, so ist das anders nicht möglich, als in conföderirten Staaten, wie in der Schweiz, Holland, Nord=America, oder in solchen Staaten, wo nur ein Theil Staat, alles Andere Unterthan ist, wie es in Venedig war. Außer diesem Fall ist das Interesse der weit aus einander liegenden Staatsglieder viel zu verschieden, als daß

Wahrscheinlich haben auch die Alten bloß deßwegen die monarchische Form sich gefallen lassen, weil unter ihnen nicht Leute genug waren, die hinlänglich-vorstechenden Werth zu Besetzung eines solchen Senats gehabt hätten, wie denn auch damahls die Grenzen ihres Gebiets zu klein waren, um eine große Wahl darin zu treffen. Außerdem wählten sie auch meist ihre Könige aus Dankbarkeit für das Gute, das sie unter ihnen gestiftet hatten, wie gute Männer zu seyn pflegen. Waren aber irgend wo mehrere tüchtige Männer unter ihnen, so blieben sie nicht lange in der monarchischen Verfassung, sondern diese verlangten bald auch Antheil an dem Regiment und änderten den

eine demokratische oder aristokratische Form da zu einmüthigen Entschlüssen kommen könnte. Nur die Armee hält jetzt noch in Frankreich das Phantom eines Bürgerstaats zusammen, und Nichts wird es leichter stürzen, Nichts wird die verlornen Provinzen wieder schneller in die Hände ihrer vorigen Besitzer zurück führen, als wenn durch den Frieden das jetzige gewaltsame Regiment ein bürgerliches Regiment werden soll. Bleibt aber die Verfassung, wie sie jetzt ist; so wird das Französische Reich, vielleicht am Ende noch, als Demokratie gerade das werden, was das Römische Reich zwischen dem Marc Aurel und dem Diocletian als Monarchie gewesen ist, nämlich Militär-Staat.

Auch ist diese Untersuchung des A. dadurch sehr einseitig geworden, daß er sich den Monarchen auch als absoluten Herrn der bürgerlichen Gesetze dachte. In Ansehung dieser Gesetze hat Montesquieu sehr scharfsinnig bemerkt, daß den Bürger einer Monarchie Nichts besser schütze, als eine Form, nach welcher, und Canäle, durch welche, die Aeußerungen der höchsten Gewalt sich über den Staat verbreiten müssen. Es war mir immer ein böses Zeichen unsrer Zeiten, als ich so viel kurz-

Staat. Nach und nach wurden sie auch selbst schlechter und bereicherten sich auf Kosten des Staats. Da entstanden denn wahrscheinlich die Oligarchien, denn die verdorbenen Aristokraten haben den Reichthum ehrwürdig gemacht. Aus der Oligarchie sank nachher der ganze Staat in die Tyranney. Aus dieser aber fiel er endlich in die De-

sichtige Halb-Philosophen gegen alle Formen declamiren, so viel schale Witzlinge über sie spotten, und so viel Leute aller Classen den Monarchen mit lautem Beyfall beklatschen sah, der alle Formen aufheben und sich das Ansehen geben wollte, nur Sachen, nur Realitäten zu fordern. Wo der Gang der Regierung an Formen gebunden ist, da hat die Leidenschaft ihr Spiel schon mehr als halb verloren. Die Verdrängung aller Formen ist aber nun einmahl Geist unsers Zeitalters: und das wird Geist jedes Zeitalters seyn, in welchem sich die Philosophie von der Weisheit trennt, und in welchem man eine andere Philosophie für die Schule, eine andere für den Lebensgebrauch erdichtet; — eine Trennung, die nie bestehen kann!

Ferner ist auch A. in dieser ganzen Betrachtung deßwegen sehr einseitig, weil er auf die eine Seite nur Einen guten Mann, und auf die andere einen, größten Theils guten, Aristokraten-Senat setzt. Wenn aber den Monarchen auch so viel gute Menschen umgäben, als A. seinem Aristokraten-Senat zuschreibt; dann erst würde zwischen beyden geurtheilt werden können. Kein Monarch, sagt Diodor von Sicilien richtig, im 20sten K. des 1sten B., Kein Monarch wird weit in dem Bösen gehen, wenn er keine Werkzeuge zum Bösen findet. Und mich dünkt, alle Geschichte beweiset, daß die Nationen immer die Könige, nicht die Könige die Nationen, verdorben haben. Ist aber einmahl eine Nation verdorben, dann muß, wie Bollingbrook an Swift schrieb, national corruption be purg'd by national calamities, (National-Nichtswürdigkeit durch National-Elend gereinigt

mokratie. Denn da die Tyrannen, aus Geitz und Geldgierde, immer Wenigere an der Regierung Theil nehmen lassen wollten, da wurde endlich das Volk so mächtig, daß es die Tyrannen selbst stürzen und eine Demokratie errichten konnte. 116) Auch kann vielleicht, wenn die Städte sehr

werden,) wie Frankreich nun zum dritten Mahl, zuerst vor Heinrich dem Vierten, hernach unter dem Dreyzehnten, Vierzehnten und Funfzehnten Ludwig erfahren hat, und nun in vollem Maaß, vielleicht ohne wieder gereinigt zu werden, empfindet.

Endlich nimmt auch A. durch eine bloße Hypothese an, daß in dem Volks-Regiment, oder in der Aristokratie, Aufruhr, Factionen und innerliche Unruhen nicht zu besorgen wären. Alle Geschichte, von Athen an bis auf das unweise Genf, zeigt das Gegentheil. Und findet sich eine Demokratie, welche nicht in diesem Fall wäre; so ist es nur dann, wenn sie, wie die Schweizerischen, Holländischen und Nord-Americanischen und die Deutschen, Glied einer Conföderation ist, wo immer ein Theil den andern zur Ruhe oder zur Billigkeit nöthigt. Oder finden sich in einigen neuen, unabhängigen, Aristokratien einige Ausnahmen; so ist es allein ihre ängstliche Wachsamkeit, das sie erhält, und zugleich beweiset, wie groß und wie nahe immer die Gefahren sind, die A. für so unwahrscheinlich hält. Untersuchungen dieser Art fordern indessen immer ruhige Ansicht und Parteylosigkeit; — zwey Eigenschaften, deren, wie mich dünkt, das jetzige Zeitalter sich nicht sehr zu rühmen hat.

116) Plato giebt eine ähnliche Genealogie der Staatsveränderungen an, in dem 8ten und 9ten Buch der Republik, und A. muß in dem Fortgang seines Werks diese seine eignen Worte vergessen haben. Denn in einer folgenden Stelle kritisirt er, aus Begierde, den Plato zu kritisiren, die hier vorliegende Stelle selbst. Es ist also noch ein Mahl von dieser Sache zu reden.

volkreich werden, in ihnen keine andere Regierungsform mehr Statt finden, als die demokratische. 117)

Wenn nun aber dessen ungeachtet Jemand die monarchische Regierungsform vorziehen sollte; wie wird er es mit den Kindern des Monarchen halten wollen? Soll die Familie immer auf dem Thron bleiben, ob es gleich vom Zufall abhängt, wie die Kinder ausfallen; so kann das sehr schädlich werden. Und wird nicht der König, der die Macht in Händen hat, seine Söhne selbst nach sich auf den Thron setzen? Wird nicht wenigstens das sicher zu vermuthen seyn? Denn daß Einer die Regierung seiner Familie entziehe, das würde eine Tugend voraus setzen,

117) Daß dieses durch alle Geschichte widerlegt wird, brauche ich wohl nicht zu bemerken. Auch das Beyspiel von Athen und das neueste von Paris bestätigen diesen Satz nicht. Athen war zu Solons, wenigstens zu Clisthenes Zeit, größten Theils, und zu Pericles Zeiten ganz demokratisch, obgleich nur zwanzig tausend, und in der letzten Zeit nur vierzehn tausend zum Kriegsdienst verpflichtete Bürger daselbst wohnten. Nimmt man auch für die übrigen Bürger eben so viel an, welches wohl möglich ist, da in Athen das vierzigste Jahr schon von den Kriegszügen befreyete; so war doch die ganze Bürgerschaft höchstens so stark als eine unsrer großen Reichsstädte. Paris und Frankreich kamen zu einer scheinbaren Demokratie, ohne zu wissen wie, ohne sie zu verlangen, wahrscheinlich ohne sie tragen zu können, und in England ist vielleicht keine Stadt der monarchischen Verfassung treuer als London. So ist es in Deutschland Wien, so Berlin. Nicht die große Volksmenge, ob sie gleich unzählige Laster brütet, sondern ein großer, armer, gedrückter, von Demagogen gereitzter oder erkaufter, Pöbel warf Athen, Rom und nun Paris in ihre unbändige Demokratie.

die beynahe die Kräfte der menschlichen Natur übersteigen würde. [118])

Noch ein weiterer Zweifel gegen die monarchische Regierungsform entsteht, wenn man fragt: ob der König auch die ausführende Gewalt haben soll, die Unterthanen zu zwingen, wenn sie nicht gehorchen wollen. Hat er sie nicht; wie kann er regieren? Denn gesetzt, er wäre auch an das Gesetz gebunden, und er wollte selbst Nichts nach seiner Willkühr vornehmen, was nicht dem Gesetz gemäß wäre; so muß er doch wenigstens so viel Gewalt haben, daß er den Gehorsam gegen die Gesetze erzwingen kann. Freylich wenn von einem solchen König die Rede ist, welcher nur nach dem Gesetz regieren will, dann ist die Auflösung dieser Frage nicht schwer. Gewalt muß er also allerdings haben; aber diese Gewalt muß nur so groß seyn, daß er zwar einen Jeden, und auch sogar Mehrere, zum Gehorsam zwingen könne, daß er aber durch sie nicht mächtiger werde, als sein ganzes Volk. Aus dieser Ursache haben auch die Alten ihren Wahlkönigen, den Aesymneten, oder Tyrannen, Leibwachen gegeben; und auch als Dionysius eine solche Wache von seinen Mitbürgern verlangte, rieth Einer, daß die Syracusaner demselben nur so viel, als

118) Man ist zu unsrer Zeit wohl ganz von der Idee von Wahlkönigreichen geheilt. Die Philosophie, und selbst der Menschenverstand, mögen gegen die Erbkönigreiche einwenden, was sie wollen; so ist doch die Bemerkung nicht mehr zu übersehen, daß weniger hohe Tugend in einer Nation dazu gehört, auch einen schlechten und unfähigen König in Schranken zu halten, als einen guten zu wählen.

er nöthig hätte, und nicht so viel, daß er stärker als das Volk würde, verwilligen möchten. [119])

119) Dieses erzählt Diodor im 13ten Buch, S. 618, und diesem Geschichtschreiber fällt dabey, wie auch wohl jedem Leser, das Beyspiel des Pisistratus bey. Es erhielt auch Dionysius nicht mehr als etwa fünf bis sechs hundert Mann zur Wache, und das waren lauter Bürger. Er warb aber noch viel Lohnsoldaten. — Die Frage: wem die ausübende Macht anzuvertrauen wäre, ist in der Lehre von den Staats-Constitutionen am schwersten zu beantworten. So viel ist indessen gewiß, daß, wenn dem Monarchen, wie hier A. bemerkt, durch die Constitution, in Rücksicht auf die Zahl der Soldaten, Schranken gesetzt werden, und wenn die Bestreitung der Kosten von Landständen aus allen Classen verwilligt werden muß, alsdann, so lange das Volk nicht sehr verdorben ist, auch in diesem Betracht weniger von der Monarchie, als von der Aristokratie oder der Demokratie zu besorgen ist. Welche Schwierigkeiten sich in diesem Punct bey der Aristokratie ergeben, hat A. selbst in dem Folgenden gezeigt, und die Zeiten des übel geleiteten Lehns-Systems haben beynahe ganz Europa mit Beyspielen von den übeln Folgen einer solchen Einrichtung erfüllt. Welche Gefahr aber da zu besorgen ist, wo das entschließende Volk selbst ausführt, das fällt wohl in die Augen.

Sechzehnter Abschnitt.

Inhalt.

In diesem Abschnitt werden mehrere Gründe gegen die uneingeschränkte Monarchie angeführt.

Wir wollen nun von den Königen reden, welche unumschränkt sind, und Alles thun können, was sie wollen. Denn ein König, der an das Gesetz gebunden ist, der gehört, wie ich oben sagte, zu keiner der Regierungsformen. Da er mehr nicht ist als ein General auf seine Lebenszeit, so bekleidet er nur einen Dienst, dergleichen auch in den Demokratien und Aristokratien anzutreffen sind. Ja mit solchen Diensten verbinden sogar einige Staaten die ganze obrigkeitliche Gewalt, wie zu Epidamnus und, doch etwas beschränkter, zu Opunte. [120])

120) Epidamnus, die bekannte Corcyräische Kolonie in Macedonien an dem Jonischen Meerbusen, oder vielmehr dem Adriatischen Meer, welche die entferntere Ursache von dem Ausbruch des Peloponnesischen Kriegs gewesen ist. Thucyd., L. I, C. 24 et 25. Wie die Regierungsform dieser Stadt eingerichtet war, ist mir nicht bekannt; nur ist bekannt, daß sie vor dem Anfang dieses Kriegs aristokratisch war, und demokratisch wurde. Von welcher Zeit Aristoteles spricht, ist unbekannt, und wohl unbedeutend. Und eben so wenig weiß ich Etwas von der hier angedeuteten politischen Einrichtung zu sagen, welche die sonst genug bekannten Opuntischen Locrier gehabt haben sollen. Uebrigens ist es, wie ich schon bemerkte, schwer einzusehen, warum A. die Könige, deren Regierungsrechte an

Hier reden wir aber von dem eigentlichen Königsrecht, welches so unbeschränkt ist, daß der König, der es hat, Alles ganz nach seiner Willkühr thun kann.

Viele glauben, es laufe gegen die Natur, daß einem Einzigen die Oberherrschaft über alle Bürger zukommen sollte, da doch der Staat aus lauter Menschen zusammen gesetzt wäre, die gleichen Wesens wären. Denn diejenigen, die von Natur gleich geschaffen wären, hätten doch gleiche Rechte und gleichen Werth. Und so wie es dem Körper schädlich wäre, wenn gleiche körperliche Constitutionen sich ungleicher Nahrung und Kleidung bedienten, so sey es auch mit der Ehre; und im entgegen gesetzten Fall dürfe auch das Ungleiche nicht gleich gehalten werden. Deßwegen sey es gerecht, daß Jeder eben so gut zu befehlen habe, als zu gehorchen; und folglich eben so gerecht, daß das Regiment unter Allen herum gehe. 121)

bestimmte Gesetze gebunden sind, nicht für Könige gelten lassen will, da er doch selbst am Schluß des 14ten Abschnitts zwischen den beyden äußersten Gattungen von Monarchien noch viele anerkennt, und da ihm auch wohl bekannt seyn mußte, daß nicht allein die Nachfolger des Theseus in Athen, alle, Könige hießen, und doch nach Gesetzen regierten, sondern daß auch die Macedonischen Könige selbst, an deren Hof er so lange lebte, an Gesetze gebunden waren, und nicht einmahl im Krieg volles Recht über Leben und Tod gehabt zu haben scheinen.

121) Dieses Argument, das A. öfter braucht und das unsre Paine und jugendlichen Demokraten oder Demagogen bis zum Ekel wiederschallen, ist da, wo von der Staats-Constitution die Rede ist, gar nicht an seinem Platz. Die Politik gesteht allerdings Jedermann gleiche Rechte zu, aber ihre ganze Sorge geht dahin, zu finden, wie weit Jeder seinen Rechten entsagen

Dieses wechselsweise Regiment aber sey schon so gut als ein Gesetz, weil jede Ordnung für ein Gesetz zu halten wäre. [122]) Es sey aber nun besser, daß das Gesetz, als daß irgend Einer der Bürger regiere. Und scheine es ja räthlich, daß Einige über die Andern gebieten; so müsse man nach diesem Grundsatz nur Hüter und Diener der Gesetze bestellen. [123]) Denn ganz könne man freylich nicht ohne Re-

müsse, damit die bürgerliche Gesellschaft ihrem Zweck am nächsten komme. Diese Frage hört hier auf, eine Rechtsfrage zu seyn, und wird eine Frage, welche nur die Weisheit und ihre Gehülfinn, die Klugheit, beantworten können. A. hätte diese Ideen um so weniger verwechseln sollen, da er selbst alle Handwerksleute, Tagelöhner und Ackersleute von dem Staats-Regiment ausschließt, obgleich diese, wenn die Frage von dem Recht ist, unmöglich ausgeschlossen werden dürften. — Ich sage das, und Alles, was ich noch in diesem Abschnitt bemerken werde, gewiß nicht zur Vertheidigung der unbeschränkten Monarchie, sondern nur deßwegen, damit man keine falschen Argumente gegen sie brauche. Denn Nichts kämpft mehr für eine Sache, die man widerlegen will, als eine Sophisterey, wenn sie durchscheint. Den Pöbel zu reitzen, jugendlichen Demagogen den Mund zu öffnen, dazu sind dergleichen Dinge gut. Aber wenn, wie Plato sagt, das Rath-geben überall eine heilige Sache ist; so ist es das gewiß da am meisten, wenn der Gegenstand so wichtig ist!

Conring vermuthet zwischen den Worten: als zu gehorchen; und den Worten: und folglich eben so u.s.w., eine Lücke. Ich sehe aber nicht, daß Etwas fehlen müsse.

122) Dieser Satz wird nur angeführt, um den Hauptsatz: daß das Gesetz, nicht der Mensch, regieren soll, mit der aristokratischen oder demokratischen Form zu vereinigen, weil in diesen auch Menschen regieren. Daß er sich aber mit der eingeschränkten Monarchie eben so vereinigen lasse, ist klar.

123) Daß beynahe in allen Griechischen Staaten gewisse Obrig-

gierungsämter seyn; aber diese müßte man nicht auf einen einzigen Kopf setzen, weil Alle unter einander gleich wären.

Wollte man aber sagen, das Gesetz könne nicht Alles bestimmen; so kann ja doch das, was dem Gesetz nicht möglich ist, wohl auch der Mensch nicht wissen.[124] Ein Gesetz, welches Alles gut und zweckmäßig einleitet, kann man sagen, weist die Obrigkeiten schon genug an, wie sie nach Gerechtigkeit richten und ihr Amt verwalten sollen; auch zeigt es die Mittel an, wie die Mängel, welche durch die Erfahrung sich etwa zeigen, verbessert, und das eingeführt werden könne, was besser scheint, als es in den Gesetzen bestimmt worden ist.

Derjenige, fahren diese fort, welcher die Weisheit selbst zum Regenten machen will, setzt Gott und das Gesetz zum König. Aber wer irgend einen Menschen auf diese Stelle setzt, muß wissen, daß er zugleich Etwas von dem Thier

keiten waren, welche Nomophylacten, (Gesetzhüter,) genannt wurden, ist bekannt. Die Französischen Parlamente, welche die königlichen Verordnungen registriren mußten, machten öfter Ansprüche an solche Gesetzhüter-Rechte. Nach dem Buchstaben waren diese Ansprüche vielleicht nicht gegründet. Aber hätte der Thron ihnen diese Rechte nur in etwas nachgesehen; er stünde noch: oder hätte die Nation sie nur mit dem zehnten Theil der Energie unterstützt, in welcher sie sich jetzt verzehrt; sie wäre nicht so tief gesunken. A. versteht indessen hier unter Dienern und Hütern der Gesetze alle Arten von Obrigkeiten, die nach den Gesetzen regieren.

124) Auch hier bemerkt Conring eine Lücke. Und es kann auch wohl seyn, daß Etwas ausgefallen ist. Denn so wie die Worte da stehen, sagen sie in der That Nichts, weil der Mensch in den bestimmten Fällen allerdings mehr wissen kann, als das im Allgemeinen verordnende Gesetz.

in das Oberhaupt aufnimmt. [125]) Denn die Begierden und der Zorn verdrehen die Obern und auch die besten Menschen. Deßwegen ist das Gesetz, das keine Leidenschaft hat, für diese Weisheit zu achten.

Das Beyspiel von den Künsten, das man gegen die Regierung der Gesetze anführt, [126]) daß nämlich z. B. auch Einer nicht nach den Regeln der Aerzte gut heilen werde, sondern daß er des Mannes sich bedienen müsse, der die Kunst versteht, schicke sich, sagen sie ferner, auch gar nicht hierher. Denn die Aerzte überschritten ihre Regeln nicht aus Leidenschaft, sondern sie bemüheten sich vielmehr, den Kranken gesund zu machen, um ihren Lohn zu empfangen. Aber die Regenten pflegen Vieles aus Gunst oder Haß zu thun. So würde auch ein Kranker, wenn ihm etwa der Argwohn einkäme, daß sein Arzt ihn, weil er von einem seiner Feinde bestochen worden wäre, übel behandle, weit lieber sich nach den Schriften der Aerzte heilen, als sein Leben der Kunst dieses Mannes anvertrauen wollen. Selbst die Aerzte befragen in ihren Krankheiten andere Aerzte, und die Fechtmeister andere Fechter, wenn sie sich üben, weil sie, aus Furcht vor leidenschaftlicher Partenlichkeit, sich selbst nicht trauen in ihrer eignen Sache. [127])

125) Ungefähr so viel, daß Gott und das Gesetz regieren müssen, sagt Plato in dem Buch von den Gesetzen, B. IV. S. 713 und folgende. Aber daraus folgt nicht, daß also die Aristokraten oder das ganze Volk regieren sollen. Denn wo diese die Obermacht haben, regiert nicht Ein Thier, sondern ganze Parks von Thieren, und diese Thiere haben alsdann noch über dies keine andern Hüter, als sich selbst.

126) Das bezieht sich auf das Argument der Vertheidiger der Monarchie in dem vorigen Abschnitt.

127) Hier vermuthet Conring wieder eine Lücke.

Daraus ist also klar, daß, wer das Wahre sucht, nach dem fragt, was die Wahrheit auf keine Seite beugt. Von dieser Art ist aber das Gesetz, das immer gerade in der Mitte steht. [128])

Ueber dies ist auch das, was die Sitten eines Volks bestimmt, immer noch wichtiger und stärker als das, was die geschriebenen Gesetze gebieten. Wenn also auch irgend ein Mensch, der ohne Gesetz regiert, besser regieren sollte, als wer nach dem Gesetz den Staat verwaltet; so ist er doch gewiß nicht besser als die, welche nach der Gewohnheit guter Sitten ihr Amt versehen. [129])

128) Auch hier soll eine Lücke seyn. Mir scheint an beyden Orten Nichts zu fehlen; und wer sich erinnert, daß der Einwurf von dem Arzt in dem vorigen Abschnitt gemacht worden ist, wird wohl auch Nichts vermissen. Der letztere Satz will nämlich sagen: So wie der, welcher Argwohn auf den Arzt wirft, sich lieber mit Schriften der Aerzte behilft, welche ihn freylich nicht so gut, als der Arzt selbst, heilen können, aber doch nicht in dem Verdacht eines Verrathes stehen; so regiert freylich auch das Gesetz nicht so gut, als ein vollkommener Mensch, aber doch sicherer, als ein unvollkommener. Es steht also in der Mitte.

129) Diese Stelle ist im Griechischen etwas dunkel. Ich vermuthe, daß κἂν oder so Etwas ausgelassen ist, und übersetze, als wenn es hieße: ὥςτε κἂν τῶν u. s. w. Uebrigens ist hier die Frage, die A. nicht hätte übersehen sollen, allerdings schwerer zu beantworten: wo es am meisten möglich oder wahrscheinlich ist, daß man gute Sitten aufrecht erhalte. In der That würde diese Frage gegen alle Arten von Monarchien, wo das Beyspiel einer, im Ueberfluß lebenden, regierenden Familie und ihres Hofgefolges viel Böses stiften kann, entschieden werden müssen, wenn nicht in Aristokratien und in handelnden Demokra-

Ferner kann auch Einer unmöglich so viel sehen, als Viele. Ein jeder König muß also noch Mehrere bestellen,

tien eben solche Beyspiele unter den reichen Privat-Leuten vorkämen, die um desto gefährlicher sind, weil Jeder nach diesen sich messen kann, wogegen da, wo Höfe sind, doch noch immer Abstände bleiben. Mir scheint deßwegen in den Monarchien Nichts nützlicher, als daß diese Abstände bewährt, und der Unterschied zwischen Hofleuten und Stadtleuten in allem dem, was nur das Privat-Leben betrifft, erhalten werde. Aber es scheint mir auch Nichts gefährlicher als eben der Unterschied, wenn er auf das, was die Staatsverwaltung angeht, ausgedehnt wird, und wenn auch alle höhere Kriegs- und Staatsämter zu einem Eigenthum des Adels gemacht werden.

In Frankreich wäre nie eine solche Revolution ausgebrochen, wenn der Adel seine Vorrechte bloß auf das große und kleine Levée eingeschränkt hätte. Aber da man den dritten Stand auch bey den Staats- und Kriegsbedienungen, und selbst da, wo das ganze National-Interesse auf dem Spiel stand, hintan setzen wollte; da mußte endlich Alles brechen. Nicht aber das allein, sondern auch die hier vorliegende Bemerkung des Aristoteles, sollte in diesem Stück die Höfe weiser machen. Denn da es offenbar ist, daß, wo die Werkzeuge der Regierung gute Sitten haben, immer gut regiert wird, wie der Philosoph hier bemerkt; so sind auch diese Werkzeuge sicherer aus dem Stand zu nehmen, wo diese Sitten eher empor kommen können. Ich weiß wohl, daß der vorige König von Preußen den Bürgerstand anders beurtheilte. Allein außer dem, daß dieser Monarch von den Menschen überhaupt eine schlechte Meinung hatte und aus leicht begreiflichen Ursachen wenig an die Tugend glaubte; so ruht auch dessen ganzes Urtheil in diesem Punct bloß auf der Art von Sitten, welche auf die äußere Ehre gegründet sind, die nach Montesquieu die Triebfeder der Monarchie seyn soll. Diese Ehre hängt aber von dem Blick des Monarchen ab; sie kann also nicht für Sitte gelten. Die Schu-

die unter ihm regieren. Was ist also für ein Unterschied dazwischen: ob man gleich anfangs Mehrern die Regierung anvertrauet, oder ob man sie Einem giebt, der denn doch Mehrere beyziehen muß? 130)

Und dann, wenn die Regierung einem einzigen rechtschaffenen Mann deßwegen übergeben werden soll, weil er vorzüglich gut ist; so sind doch, wie vorhin schon bemerkt worden ist, immer zwey eben so Rechtschaffene noch besser als einer, wie Homer sagt: „Wenn Zwey zusammen gehen, u. s. w.", oder wie bey diesem Dichter Agamemnon

le der ächten Sitte ist häusliche, glanzlose Erziehung und eine arbeitsame Jugend; ihr bester Lehrer ist das Bewußtseyn, daß man selbst sich zu Allem machen muß, was man werden soll. Fand der König, und finden unsre Monarchen die Sitten, die in diesen Schulen und von diesem Lehrmeister gelernt werden können, bey ihren Bürgern weniger; so haben sie es bloß denen zu danken, die nur geboren werden dürfen, um Alles zu seyn. Die Vorrechte, welche die Höfe diesen zu Allem Gebornen geben, lähmen den Geist ihres Volks, dämpfen den Muth seiner tapfern Jünglinge, machen seine Gelehrten oft kriechend, oft illiberal, oft demagogisch, und legen selbst den bescheidenen, weisern Patrioten überall Etwas in den Weg, wenn sie den Demagogen die Spitze bieten wollen.

Ich bin überzeugt, daß alle die Besorgnisse von Revolutionen in Deutschland auf Ein Mahl abgeschnitten werden könnten, wenn die Regenten die Adelsvorrechte nur auf Kammerherrn-Schlüssel und Hof-Etiquetten einschränkten, in bürgerlichen und Militär-Aemtern aber das erprobte bürgerliche Verdienst dem adeligen Verdienst ganz gleich stellten.

130) Dieses ist eine bloße Sophisterey. Denn es ist ein großer Unterschied zwischen Mit-Regenten und Rathgebern. Stiftet die Monarchie irgend wo etwas Gutes, so ist es darin, daß sie Menschen, die nie einig werden können, einig macht.

wünscht: „O, hätte ich nur Zehn wie diesen an meiner Seite!“ 131)

Auch pflegt in mehrern Staaten die Regierung, gleich dem Richter, in den Fällen zu entscheiden, in welchen das Gesetz unmöglich zur völligen Richtschnur dienen kann. Nicht als ob das Gesetz nicht doch immer der beste Regent wäre; denn so weit das Gesetz eine völlige Bestimmung enthalten kann, zweifelt Niemand, daß es am besten regiere: sondern, weil es nur in einigen Fällen möglich ist, daß das Gesetz entscheidend genug ausgedruckt sey, in andern nicht. Das ist die Ursache, warum man zweifelt: ob das beste Gesetz regieren könne, oder ob nothwendig dem besten Mann die Regierung anvertrauet werden müsse. Und in so fern ist es freylich richtig, daß das Gesetz über die Gegenstände, welche einzeln berathschlagt werden müssen, unmöglich entscheiden kann.

131) Die erste Stelle ist von dem Diomedes entlehnt, als er des Nachts in das Lager der Trojaner gehen sollte. Wenn Zwey zusammen gehen, sagt der Held, so sieht oft Einer eher als der Andere, wo ein Vortheil zu erhalten ist; geht aber Einer allein, und er sähe auch selbst seinen Vortheil, so ist er doch nicht so eifrig und kann sich nicht so gut helfen. Iliade, B. X, V. 224. Die andere Stelle steht im 371sten Vers des 2ten Buchs der Iliade. Diese Stelle ist aber übel angebracht, denn nur wenig Tage vorher hätte Agamemnon zehn Nestor eben so wenig angehört, als er den einzigen anhörte. Aber der Eine wäre damahls genug gewesen, wenn er sich nicht bloß begnügt hätte, zu haranguiren. Denn auch die absolutesten Monarchen werden in Schranken gehalten, wenn die würdigen und brauchbaren Männer ihre Dienste zu ungerechten Handlungen versagen. Und keine Regierungsform wird einer Monarchie vorzuziehen seyn, in welcher ganze Collegia zu so Etwas standhaften Muth genug besitzen.

Diejenigen, welche sich gegen die Monarchie erklären, behaupten aber auch das nicht; sondern sie sagen nur, es sollte nicht Einer, sondern Mehrere sollten das Recht, die Gesetze zu ergänzen, in ihren Händen haben. Jeder Regent, den das Gesetz wohl und gut gezogen hat, wird freylich immer richtig über dasselbe urtheilen; aber das wird doch wohl nicht gesagt werden können, daß Einer mit zwey Augen und mit zwey Ohren besser erkennen, und in der Ausführung mit zwey Händen und zwey Füßen fertiger handeln sollte, als Viele, die viel Augen, Ohren, Hände und Füße haben. Selbst die Monarchen müssen ja so viel Augen, Ohren, Hände und Füße von Andern borgen. 132) Denn sie ziehen ja Alle an sich, welche ihnen und ihrer Regierung zugethan sind, und geben ihnen Theil an der Regierung; diejenigen aber, welche ihre Freunde nicht sind, schließen sie nach dem Geist dieser Form aus. Sind nun aber ihre Räthe ihre Freunde, so sind sie auch Freunde ihrer Regierung. Aber Freunde sind einander gleich. Glaubt nun ein Monarch, daß er diese, die ihm gleich sind, mit zu der Regierung ziehen müsse; so gesteht er ja selbst, daß, wo Viele einander gleich sind, sie auch Alle regieren müssen. 133)

132) Das ist wieder eine Sophisterey. Denn die Freunde auch der uneingeschränkten Monarchie läugnen gar nicht, daß ein Monarch Mehrere befragen, seine Befehle von mehrern Händen und Füßen ausführen lassen müsse. Sie suchen den Hauptvortheil dieser Form nur darin, daß ein einziger Regent immer mehr Einheit in Rathschläge und Ausführung bringen könne.

133) Das ist abermahls eine Sophisterey, die mit dem Wort: Freund, spielt, womit die Griechen die Räthe der Monarchen

Dieses ist denn ungefähr das, was wider die uneingeschränkte Monarchie gesagt zu werden pflegt.

Siebzehnter Abschnitt.

Inhalt.

Der Philosoph zeigt die Häßlichkeit der Tyranney, giebt aber einen einzigen Fall an, in welchem die unbeschränkte, an Despotismus grenzende, Monarchie gerechtfertigt werden könne; und selbst diese Nachgiebigkeit scheint bloß die Rücksicht auf seinen Eleven erpreßt zu haben.

Dieses mag denn nun in manchen Rücksichten richtig seyn, in manchen ist es aber doch nicht richtig. Denn es giebt auch eine Despoten-Regierung, und eine Monarchen-Regierung, und eine republikanische Regierung, welche ihrer Natur nach gerecht und nützlich sind. 134) Nur die Tyran-

und der Tyrannen zu benennen pflegten. Der Mißbrauch, den A. an dieser Stelle von diesem Wort macht, ist klar. Er hat sich in seiner ganzen Philosophie, sogar in dem speculativen Theil derselben, oft dergleichen unlautere Wortspiele erlaubt.

134) Diese Stelle wird wegen des Folgenden gewöhnlich so übersetzt: Es giebt aber Menschen, die von Natur für das Despotische, Monarchische, Republikanische gemacht sind. Ich sehe aber nicht, worauf alsdann das δίκαιον, καὶ συμφέρον sich beziehen könnte. Ich nehme also diese Worte im absoluten Sinn, und würde dem Wort nach übersetzen: Es giebt ein Despotisches, ein Monarchisches u. s. w. Die Besorgniß, daß ich der Sprache Gewalt anthun würde, wenn ich so übersetzte, hat

ney ist nicht in der Natur gegründet, so wie alle andere verdorbene Staatsverfassungen ihr auch nicht gemäß sind. [135])

mich genöthigt, anders, aber doch in eben dem Sinn, zu übersetzen. Eine andere Schwierigkeit ist mir aber wichtiger. Ich glaube nämlich, daß A. statt des βασιλευτὸν gesagt hat: ἀριστοκρατικόν. Denn zum ersten hat er gleich hierauf diesen Satz auf Königsthum, Aristokratie und Republik, als die drey ächten Formen, angewendet. Zum andern sehe ich nicht, welchen Unterschied er zwischen Despotie und Monarchie an dieser Stelle machen kann. Er kann unter Despotie nicht Tyranney verstehen, denn diese hielt er gleich in dem Folgenden für ungerecht in allen Fällen. Er kann auch keine uneingeschränkte Monarchie darunter verstehen, denn sonst würde er unter dem folgenden Wort: Monarchie, die eingeschränkte verstehen, und diese hält er für keine besondere Form. Es ist also wahrscheinlich, daß er statt δεσποτικὸν, oder βασιλευτὸν, ἀριστοκρατικὸν gesagt hat.

Immer wird es jedoch ein großer und wichtiger Mangel in des A. Politik bleiben, daß er, wie ich vorhin schon bemerkt habe, von der, in etwas großen Staaten allein anwendbaren, beschränkten Monarchie Nichts gesagt, sondern sie aus der Classe der reinen Staatsformen ausgeschlossen und durchaus mit dem Lacedämonischen Erb-Generalat verglichen hat.

135) Man wird sich erinnern, daß A. die Tyranney von der uneingeschränkten Monarchie dadurch unterschied, daß der Tyrann bloß sich, der Monarch, auch wenn er unbeschränkt regiert, das Ganze doch immer zum Zweck habe.

Auch wird man sich erinnern, daß A. vorhin in dem 15ten Abschnitt die beyden Aeußersten des Königsthums, nämlich das Lacedämonische und das öconomische, oder in unsrer Sprache, das Domanial- oder cameralistische Königsthum, durchgehen wollte. Das erste Aeußerste hat er bisher betrachtet, indem er, wie ich ihn wenigstens verstehe, statt des Spartanischen beschränkten Königsthums die absolute Monarchie der

Denn nach dem, was wir bisher gesagt haben, ist es weder nützlich noch gerecht, daß in einer Gesellschaft gleichartiger und gleicher Menschen ein Einziger Herr von Allem sey: es mag nun seyn, daß außer seinem Willen kein Gesetz in dem Staat vorliege, oder daß der Staat Gesetze habe; 136) es mag seyn, daß ein Guter unter Guten, oder daß ein Nichtswürdiger unter Nichtswürdigen herrsche. Auch ist eine solche Tyranney nicht einmahl dann gerecht, wenn der Tyrann wirklich tugendhaft und im moralischen Werth der Beste wäre, ausgenommen in Einem Fall nur, auf eine gewisse Art, wovon künftig noch gehandelt werden soll, und wovon in dem Vorhergehenden schon Etwas vorgekommen ist. 137)

Vorerst muß ich aber nun erklären, was denn monarchisch, aristokratisch, republikanisch ist. 138)

Untersuchung unterschob. Hier nun kommt er auf die zweyte Frage, von dem hausväterlichen Königsthum, das er, und nicht mit Unrecht, als eine Tyranney hinstellt.

136) Nämlich solche, welche der Tyrann selbst seines Vortheils wegen giebt oder befolgen läßt. Man darf aber, wenigstens nach Aristoteles Sinn, mit dieser Art von Herrschaft nicht die ehemahlige Deutsche Herrschaft der Reichsstände über ihre Leibeignen verwechseln, denn diese wäre, nach ihm, bloß eine Hausherrschaft über Iloten oder Penesten; sondern er setzt freye Menschen voraus.

137) Vermuthlich am Schluß dieses Abschnitts und vorher in dem 13ten Abschnitt.

138) A. sucht nun das Monarchische, Aristokratische und Republikanische nicht mehr in dem Verhältniß der Gerechtigkeit an sich, sondern im Verhältniß mit derjenigen Gerechtigkeit, welche einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag voraus setzt. Man muß aber keine Erklärung dieser Formen

Monarchisch ist die Gesellschaft von Menschen, welche ihrer Natur nach es ertragen kann, daß ein vorzügliches Geschlecht über sie regiere.

Aristokratisch ist die Gesellschaft von freyen Menschen, welche ihrer Natur nach es ertragen kann, daß eine gewisse Anzahl vorzüglicher Männer über sie die Staatsgewalt verwalten.

erwarten, sondern bloß eine Anzeige ihres Verhältnisses gegen die Glieder der Gesellschaft; und auch diese ist um so dürftiger ausgefallen, da A. nicht auf die Lage der Umstände zurück sieht, welche die Nationen zu Regierungsformen bestimmen, die sie oft gar nicht verlangten. Athen fiel nach dem Tod des besten aller Könige, des Codrus, in eine Aristokratie. Rom wurde nicht durch den Werth seiner Bürger, sondern um ihrer Schlechtigkeit willen, demokratisch, und nicht aus Wahl, sondern aus Noth, monarchisch. In neuern Zeiten würde Holland immer Spanisch oder Oestreichisch geblieben seyn, und die Schweiz immer Oestreichisch, wenn der Druck länger zu ertragen gewesen wäre. Die Americanischen Kolonien wären, ungeachtet ihrer drückendsten Handlungs-Beschränkung, Englands gehorsame Unterthanen geblieben, wenn man sie mit Abgaben verschont hätte. Dännemark und Schweden hätten ihre Formen nie geändert, wenn der Aristocratismus nicht Alles allein hätte seyn, haben und genießen wollen. Selbst Frankreich würde, wenn der schlechteste aller Menschen nicht auch der feigste und unverständigste gewesen wäre, nur einem andern König gedient haben. Die politischen Ereignisse lassen sich so wenig als die Wetterveränderungen unter bestimmte Regeln bringen. Oder wer wollte sagen, wie ich vorhin schon bemerkt habe, daß, weil Holland Philipp den Zweyten nicht tragen konnte, Holland keinen König tragen könnte, nun keinen Statthalter, und doch Frankreichs Joch tragen könnte? wer, daß Frankreich, das Ludewig den Eilften und Dreyzehnten, und

Republikanisch endlich ist die Gesellschaft vieler tapfern und streitbaren Männer, die geschickt sind zum Regieren und zum Gehorchen, und die es leiden mögen, daß die Regierung den Wohlhabenden nach ihrer Würdigkeit und in Gemäßheit des Gesetzes übertragen werde.

Wenn nun irgend wo in einem Staat ein ganzes Geschlecht, oder unter den Uebrigen auch nur Einer so vorstechend in seinem innern Werth der Tugend wäre, daß er

den Vierzehnten und Funfzehnten getragen, und den vorletztern den Großen, den letztern den Vielgeliebten genannt hat, daß eben das Frankreich Ludwig den Sechzehnten und eine weit über tausend Jahre getragene Monarchie nicht tragen könnte! Es schmeichelt den Nationen, wenn sie sich einbilden, daß ihre eigne Energie ihnen ihre Formen geschaffen habe. Aber wenn man die Geschichte aller Revolutionen ansieht, so hat diese Energie immer anfangs gar anders wohin gezielt. Englands größte Energie erwarb ihm, nachdem die Nation die grausamsten Könige getragen hatte, nur einen Tyrannen. Und hätte die Irreligion eben so gut einen Vereinigungspunct wie der Fanatismus, so würde Frankreich nur einen Kopf wie Cromwells gebraucht haben, um seine Kinder des Vaterlandes in ein noch härteres Joch zu spannen. Alles, was also A. in dem Folgenden sagt, scheint mir nur Ausflucht vor tiefern Untersuchungen, welche dieser Gegenstand wohl verdient hätte, und welche diesem Philosophen, wenn er anders seine Staatsformen-Beschreibung von etlichen hundert Staaten mit einem Rückblick auf die Geschichte geschrieben hat, nicht sehr schwer hätte werden können. Auch scheint er das, was er hier mehr hinwirft als sagt, selbst vergessen, wenigstens nicht mehr geachtet zu haben, wenn er in den folgenden Büchern von Erhaltung der Staatsformen und von Staats-Revolutionen spricht.

in demselben allen den Werth der Andern überträfe, dann ist es recht, daß ein solches Geschlecht oder ein solcher Mann die königliche Gewalt erhalte, und Herr von Allem und Allein = Regent des ganzen Staats werde. [139]) Denn das ist nicht allein der Gerechtigkeit gemäß, welche alle diejenigen, die sich ein Geschäft daraus machen, die Staats= formen zu bestimmen, gleich im Auge haben, es mögen nun diese aristokratisch, oligarchisch oder demokratisch seyn, weil Alle auf vorstechenden Werth sehen, obgleich nicht in der nämlichen Eigenschaft, sondern in denen, wovon wir vorher gesprochen haben. Ein solcher vorstechender Mensch

139) Diese Periode und der folgende ganz ekelhafte Rest dieses Abschnitts scheinen mir eine unschickliche Heucheley, oder was die Juristen eine Clausula salvatoria nennen, zu Gunsten Alexanders oder aus Furcht vor ihm, zu seyn. Daß A. hier dem vorstechenden Menschen, den er voraus setzt, wirkliche tyrannische Gewalt zuschreibe, beweisen die Worte: κύριον εἶναι πάντων, Herr von Allem seyn, welche er in eben diesem Abschnitt auch von dem Tyrannen gebraucht hat. Wie konnte er nun, nach dem, was er gegen den Tyrannen sagte, sich noch so Etwas zu sagen erlauben? Wie konnte er, da er das Wesen des Tyrannen darin sucht, daß dieser nur auf seinen eignen Vortheil sehe, sein Ideal in diese Categorie setzen? Wie konnte er endlich, da er in der Beschreibung des Monarchen, die ich aus seiner Ethik bey der 47sten Anmerkung anführte, das Bild des Monarchen schon so nahe an die Gottheit erhob, nun noch etwas Höheres denken? Mir scheint diese ganze Stelle einer von den groben Widersprüchen, die fast immer zu bemerken sind, wenn ein Philosoph den Hofmann spielen will. Und beschämt das den Aristoteles ein wenig, daß er diese Rolle spielen wollte; so dient es doch auch wieder zu seiner Entschuldigung, daß er sie so schlecht spielte.

verdient gewiß nicht, daß man ihn aus der Welt schaffe, oder ihn aus dem Staat vertreibe, oder durch den Ostracismus auf gewisse Zeit entferne; noch kann ihm zugemuthet werden, daß er nur regiere, wenn die Reihe an ihn kommt. Denn das Ganze kann nie geringer seyn als die Theile; und wer so Ganz ist in dem Menschenwerth, würde, wenn er nicht ganz oben steht, herab gewürdigt zu seyn scheinen. Es bleibt also Nichts übrig, als daß Alle einem solchen vollkommenen Menschen sich unterwerfen, und daß Er nicht bloß etwa Theil an der Regierung nehme, sondern daß sie ganz auf seine Schultern gelegt werde.

Und das ist es nun, was wir von der monarchischen Staatsverwaltung zu sagen hatten, und von ihren Verschiedenheiten; ob sie einigen Staaten gut sey, oder nicht, und wie fern sie dieses sey, oder jenes.

Achtzehnter Abschnitt.

Inhalt.

Wiederhohlung dessen, was bisher abgehandelt worden ist, und Uebergang auf die Untersuchung der Mittel, wodurch eine gute Staatsverfassung gegründet und erhalten werden soll.

Wir haben gesagt, daß es dreyerley Gattungen von Staatsverfassungen gebe. Unter diesen ist offenbar diejenige die beste, welche von dem besten Menschen verwaltet wird. Das ist nun in den Staaten zu erwarten, wo entweder Einer unter Allen, oder Eine Familie, oder eine große Anzahl von Staatsgliedern, alle Andere an Men-



schenwerth übertrifft, in der Maaße, daß jene Vorstechenden so regieren, die Geringern aber so gehorchen, wie es seyn muß, wenn die Glieder dieses Staats glücklich leben sollen.

In den vorher gehenden Abschnitten haben wir gezeigt, daß die Menschentugend und die Bürgertugend, wie ein wohl eingerichteter Staat sie fordert, ganz die nämlichen seyen. Es ist auch offenbar, daß so wohl in der Aristokratie als in der Monarchie ein rechtschaffener Mann durch die nämlichen Mittel und auf die nämliche Weise, wie er selbst diesen Werth erhalten hat, auch den Staat wohl einrichten wird, indem eben die Sitten und eben der gute Sinn dazu gehören, ein guter Mann zu werden, als diejenigen sind, welche erfordert werden, wenn Einer ein guter König oder ein guter Staatsmann seyn soll.

Da wir nun dieses bisher aus einander gesetzt haben, so wollen wir nun einen Versuch machen, zu untersuchen: wie die beste Staatsverfassung zu Stande zu bringen und zu begründen seyn möchte; denn dahin führt uns nun die Ordnung dieser Betrachtung.

Ende der ersten Abtheilung.

